Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.

PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM MODERN

Lawwana

WALISONGO

PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM MODERN

Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag

Penerbit
Lawwana

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

Undang-Undang No. 28 Th. 2014, Tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) hufuf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pemikiran Teologi Islam Modern

©Copyright *Lawwana*

Cetakan Pertama, November 2021

hlm: viii+157 15,4 cm x23 cm

ISBN : 9786235514086

Penulis : Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag

Penyunting : Nazar Nurdin, M.S.I

Desain dan Layout : Moh. Haidar Latief

Diterbitkan Oleh:
CV Lawwana
Perumahan Taman Puri Banjaran
Kel. Beringin, Kec. Ngaliyan, Semarang Jawa Tengah
penerbit @lawwana.com I CP: 081-226--888-662
Lawwana.com

©Hak pengarang dan penerbit dilindungi undang-undang No. 28 Tahun 2014
Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur senantiasa penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan kesehatan, kekuatan dan kemampuan kepada penulis sehingga buku ini bisa selesai dengan baik sesuai dengan waktu yang dijadwalkan.

Buku ajar yang ada di hadapan pembaca ini berjudul ***Pemikiran Teologi Islam Modern.*** Buku ini diharapkan bisa membantu mahasiswa dalam mengikuti perkuliahan agar lebih efisisen efektif. Sebagai buku ajar, buku ini merujuk kepada Rencana Pembelajaran Semeseter (RPS) yang ada. Namun demikian bukan berarti jumlah babnya sama persis dengan jumlah pertemuan yang ada dalam RPS. Bab-bab yang ada dalam buku ini, merupakan gabungan dari topik-topik pembahasan yang ada dalam RPS yang sebagian besarnya penulis ambil dari berbagai catatan dan artikel penulis.

Buku ini terdairi dari empat (4) bab. Akan tetapi, secara garis besar inti buku ini terbagi dalam dua bagian. Bagian peratma berbicara mengenai perkembangan teologi Islam klasikdari dulu hingga kini. Penjelasan diawali dengan sejarah awal dan wacana yang melahirkannya sehingga kemudian mengristal menjadi alira-aliran teologi Islam. Dalam bagian ini juga dijelaskan mengenai tantangan luar biasa yang dihadapi oleh teologi Islam dalam masa modern. Bagian ini dimaksudkan sebagai garis besar dan bersifat mengantarkan untuk bisa memahami mengapa pemikirn teologi Islam modern dibutuhkan.

Pada bagian kedua, buku ini berbicara megenai pemikiran para tokoh teologi yang merasa resah dengan masa modern dan berbagai tantangan modernitasnya. Para pemikir tersebut juga merasa memilki tanggungjawab dan kewajiban untuk turut memberikan kontribusi konseptual sehingga teologi Islam diharapkan tetap kompatibel dengan perkembangan modern.

Melalui buku ajar ini penulis mengharap mampu mengantarkan mahasiswa memahami pemikiran yang berkembang dalam sejarah Islam yang sangat variatif dengan pemahaman yang benar, mempunyai pola berpikir yang luas dan lentur dalam memahaminya sehingga tidak muncul cara beragama yang eksklusif akibat dari adanya cara pandang dan cara pikir yang sempit.

Penulis bersyukur dapat menyelesaikan buku ajar ini, yang tentunya tidak terlepas dari bantuan beberapa pihak. Oleh karena itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Rektor UIN Walisongo, Kepala Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo yang telah memberikan kepercayaan kepada penulis untuk menerbitkan buku ajar ini. Kepada semua pihak yang telah membantu untuk penyelesaian penulisan buku ajar ini penulis juga ucapkan terima terima kasih. Semoga semua amal baik yang telah diberikan mendapatkan balasan yang sebaik-baiknya dari Allah SWT.

Penulis menyadari buku ini masih jauh dari kata sempurna mengingat berbagai keterbatasan yang penulis miliki. Oleh karenanya saran perbaikan dan kritik dari para pembaca sangat penulis harapkan. Semoga buku ajar ini bermanfaat bagi kita semua. Amiin

Semarang, 5 Oktober 2021

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **v**
DAFTAR ISI ..... **vii**

BAB I
PENDAHULUAN **1**

BAB II
TEOLOGI ISLAM DAN TANTANGAN MODERNITAS **9**
A. TEOLOGI ISLAM 12
B. TANTANGAN MODERNITAS 38

BAB III
RAGAM PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM MODERN **61**
MUHAMMAD ABDUH 61
RASYID RIDHA 71
FAZLUR RAHMAN 77
HASSAN HANAFI 90
ASGHAR ALI ENGINEER 97
NURCHOLISH MADJID 108
ABDURRAHMAN WAHID 117

BAB IV
PENUTUP **145**

DAFTAR PUSTAKA **147**
TENTANG PENULIS **157**

BAB I
PENDAHULUAN

Teologi Islam pada dasarnya merupakan sebuah rumusan yang telah berusia tua, ribuan tahun. Walau demikian, ternyata bangunan teologi Islam cenderung tidak mengalami perubahan. Ia berkutat pada persoalan *ilahiyyat* (ketuhanan) tanpa menyentuh aspek *insaniyyat* (kemanusiaan). Kalau pun toh ada, biasanya sangat minim. Secara keseluruhan wilayah pembahasannya dikelompokkan menjadi tiga yaitu *al-mabda, al-wasithah* dan *al-ma'ad.* Dalam wilayah *al-mabda* sebagai pangkal yang dibicarakan adalah Allah dengan segala hal yang melingkupinya. Pada wilayah *al-wasithah* yang berada pada posisi pertengahan sebagai perantara antara Allah dengan manusia adalah malaikat, kitab dan nabi. Sementara pada wilayah *al-ma'ad* sebagai akhir atau tempat kembali manusia adalah mengenai hari akhir.

Sebenarnya bangunan demikian ini tidak menjadi persoalan ketika berada pada konteks perumusan awalnya dulu karena, jika dilihat secara kesejarahan, rumusan teologi, selain karena persoalan-persoalan politik internal, juga bermula dari niat tulus umat Islam untuk memperkokoh keimanan dan mempertahankannya dari berbagai serangan wakil-wakil sekte dan budaya lama. Sebagai kekuatan baru yang menang dalam berbagai medan pertempuran sistem keyakinan,[1] Islam mendapatkan berbagai gempuran dari aliran-aliran filsafat, agama dan kepercayaan yang ada di sekitar di mana mereka hidup, terutama filsafat Yunani, agama Yahudi, Kristen dan Zoroaster. Hanya saja, setelah sekian lama teologi masih tetap berkutat dengan semata-mata persoalan ketuhanan tanpa menyentuh

[1]Hassan Hanafi, From Faith to Revolution (Cordoba, Spain, 1985), hlm. 4.

persoalan kemanusiaan. Kalau pun toh ada relasi Tuhan dengan manusia, *mainstream* pemikiran teologi selalu bersifat *teosentris.* ,di mana Tuhan menjadi pusat segala kekuatan dan kekuasaan, sedangkan manusia tidak mempunyai peran apa-apa.

Sebut saja sebagai contoh adalah Asy'ariyah, sebuah aliran yang dominan di berbagai belahan dunia Islam. Segala sesuatu yang terjadi di dunia ini pada hakikatnya bergerak atas ketentuan Tuhan. Manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan hasil dari yang diinginkan. Bagi umat Islam yang umumnya bersifat sederhana, kerangka pemikiran seperti ini menjadi lebih mudah di terima karena tetap meletakkan Tuhan sebagai yang di atas segalanya. Itulah sebabnya sistem teologi ini menjadi sangat mengakar di masyarakat. Implikasi sistem teologi ini menjadi kemampuan akal manusia dalam menghadapi segala realitas mempunyai daya yang lemah. Manusia tidak mempunyai kebebasan; manusia tidak bisa menentukan kehidupannya sendiri, termasuk perbuatan baik dan buruk manusia.[2] Tak ada kemampuan untuk menentukan perbuatan sendiri, karena semuanya telah ditentukan (predestination). Sekalipun manusia mempunyai usaha *(kasb)*[3] tetapi tidak efektif.

Akibat dari konstruk yang seperti ini lantas banyak pihak yang mempertanyakan tentang fungsi dan relevansi teologi bagi realitas sosial. Dari sisi waktu, para pengguna teologi sekarang ini hidup dalam rentang waktu yang sangat jauh, cara berpikir yang sangat berbeda dan tantangan zaman yang sangat kompleks jika dibandingkan ndengan para perumus teologi. Mereka hidup dalam cara berpikir dan tantangan zaman yang sangat jauh berbeda. Dari sisi obyek, keduanya berada dalam zona yang terpisah. Teologi berada dalam zona ke-tuhanan yang metafisik-spekulatif, sedangrealitas sosial berada dalam zona kemanusiaan yang aktual-eksistensial. Jika mengikuti pandangan ini, maka tidak ada kaitan antara teologi dengan transformasi sosial. Artinya kalau orang ingin menjadikan teologi sebagai basis transformasi sosial, hal itu merupakan suatu pekerjaan

[2]Abu al-Hasan al-Asy'ari, al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah (Kairo: Idarah al-Muniriyyah, tth.), hlm. 9.

[3]Ibid. , hlm. 54.

yang teramat sangat sulit, untuk tidak mengatakan mustahil.

Jika demikian, pertanyaan yang muncul adalah masih mungkinkah teologi menjadi sebuah disiplin yang diharapkan mampu melakukan proses transformasi sosial? Jika mungkin, teologi macam apa yang bisa dijadikan basis transformasi sosial? Terhadap pertanyaan seperti ini tentu kita masih banyak berharap bahwa teologi mampu melakukan hal itu. Salah satu hal yang perlu dilakukan adalah dengan cara teologi, sebagai sebuah disiplin, harus menyesuaikan dan mengaitkan diskursusnya dengan perkembangan kehidupan manusia. Jika tidak, bisa dipastikan bahwa teologi akan menjadi usang (*out of date*).

Dalam kehidupan manusia transformasi merupakan sebuah keniscayaan. Ia mengandung dimensi waktu dan perubahan sosial budaya masyarakat yang menempati yang muncul melalui proses yang panjang yang selalu terkait dengan aktifitas-aktifitas yang terjadi. Dengan kata lain transformasi akan terus berjalan secara perlahan tetapi pasti menuju progresifitas. Ia adalah sebuah proses yang tidak bisa dihentikan, akan terus berkesinambungan dan sangat erat kaitannya dengan sistem nilai yang berlaku. Itu sebabnya, teologi sudah seharusnya diposisikan berkepentingan dengan transformasi.

Amin Abdullah secara tegas mengidentifikasi adanya dua kesulitan utama yang dihadapi teologi dalam mengambil peran melakukan transformasi jika tetap bersikukuh pada bangunannya yang sekarang. Kesulitan pertama muncul ketika ia berhadapan dengan temuan-temuan ilmu empiris, baik ilmu kealaman maupun ilmu kemanusiaan. Ketidakmampuan teologi menyesuaikan bahasa dengan perkembangan ilmu-ilmu modern empiris tersebut menjadikan teologi kurang relevan dengan perkembangan pengalaman manusia. Teologi menjadi usang dan ketinggalan mode karena tidak mampu berbicara tentang masalah-masalah empirik kontemporer. Kesulitan kedua muncul ketika teologi berhadapan dengan globalisasi budaya. Bagaimanapun, globalisasi akan memaksa teologi utnuk membuat konsesi-konsesi psikologis. Namun, konsesi-konsesi psikologis ini

sulit untuk dilakukan karena struktur fundamental pemikiran teologis yang partikularis tak memungkinkan hal itu.[4]

Menyadari keadaan demikian ini maka para pemikir Islam memandang perlu untuk mengadakan pemikiran ulang dengan melakukan reformulasi teologis secara sistematis. Reformulasi tersebut haruslah merupakan terobosan baru yang memungkinkan pemikiran teologis melampui batas-batas tradisionalnya agar lebih segar dan tak berkutat pada isu-isu transendental spekulatif, melainkan lebih reflektif-sosiologis. Pada konteks ini pilihan strategis untuk membangun kesatuan ilmu melalui humanisasi ilmu-ilmu keislaman agar mampu menjadi kekuatan untuk melakukan proses transformasi adalah pilihan yang tepat

Mewujudkan teologi sebagai sebuah perangkat yang bisa mentransformasi masyarakat bukanlah pekerjaan yang mudah. Dibutuhkan adanya usaha yang sangat serius untuk mencapainya. Langkah paling fundamental adalah gerakan humanisasi teologi artinya merubah struktur paradigmatik epistemologis teologi menjadi tidak semata-mata berorientasi ketuhanan, melainkan juga berorientasi kemanusiaan. Memberikan muatan-muatan aspek realitas kemanusiaan terhadap teologi Islam yang selama ini dirasakan terlalu melangit dan bersifat eskatologis. Hal ini dilakukan agar teologi Islam menjadi semakin akrab dengan persoalan keseharian kehidupan manusia.

Ada dua pertimbangan mendasar mengapa humanisasi ini diperlukan. Pertama, dari penelaahan historis menujukkan bahwa teologi tidak lebih adalah formulasi pemikiran ketuhanan yang berusaha menjawab berbagai persoalan agama yang muncul pada waktu tertentu. Munculnya Khawarij, Syiah, Mutazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah dan lain-lain adalah dalam rangka merespon apa yang terjadi pada masanya dengan persepktif dan metodologi yang

[4]M. Amin Abdullah, Studi Agama Normativitas atau Historisitas (Yogyakarata: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 53-54.

berbeda-beda. Karena sifatnya yang demikian, maka teologi tidak lain juga merupakan bagian pemikiran Islam yang seharusnya, selalu mengalami perkembangan dan penyesuaian. Sayangnya, Teologi, meminjam istilah Arkoun,[5] telah dimitologisasikan dan diidiologisasikan sehingga melakukan perubahan terhadapnya dianggap sebuah Tindakan yang tidak.

Kedua, sesungguhnya Islam dan ilmu-ilmu yang diturunkan daripadanya adalah untuk kepentingan manusia untuk sebesar-besar kemakmuran dan kebahagiaan manusia, tanpa kecuali. Perlu dipahami bahwa dalam perspektif Islam manusia memiliki tempat yang sangat khusus. Ia menjadi tema sentral. Hal ini bukan saja karena seringnya disebut dalam al-Quran akan tetapi juga karena al-Quran, sebagai ayat *qauliyah* dan menjadi sumber normarif Islam, dan alam, sebagai ayat *kauniyah*, semata-mata diberikan kepada manusia, bukan kepada yang lain. Keduanya tentu saja diharapkan bisa dimanfaatkan sebagai petunjuk menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, tidak bisa tidak, jika ada sebuah disiplin yang tidak mengarah ke sana, tentu ini bertentangan dengan misi keislaman itu sendiri.

Dari pemaparan di atas, tampak jelas bahwa keberadaan manusia menjadi sangat sgtrategis. Islam tentu mempunyai pandangan sendiri tentang manusia sebab adalah mustahil berbicara tentang kebahagiaan manusia tanpa dijelaskan terlebih dahulu makna definitif manusia. Untuk melihat makna definitif manusia tersebut bisa dilihat dari dua sisi: teologi dan humanisme. Akan tetapi, harus segera disadari bahwa jika secara *strict* berbicara dari aspek pembidangan ilmu antara humanisme dan teologi, maka akan ditemukan wilayah yang sangat berlainan. Yang kemudian menjadi persoalan adalah mungkinkah keduanya dipertemukan?

[5]Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam, Arkoun banyak menggunakan istilah mitologisasi dan idiologisasi untuk pembakuan pemikiran. Yang dimaksud dengan mitologisasi adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional. Sedangkan idiologisasi adalah penggunaan sejumlah terbatas gagasan yang disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-keuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Baca: Mohammad Arkoun, Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami (Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988), hlm. 211-213.

Di satu pihak, sedemikian penting hakekat keberadaan manusia, sehingga dalam kosmologi maupun ekologi semua bermuara oleh dan untuk manusia. Ia merupakan titik sentral. Dari posisi inilah yang pada akhirnya melahirkan apa yang disebut humanisme. Humanisme sesungguhnya adalah sebuah aliran filsafat yang mengedepankan nilai atau martabat manusia dan menjadikannya sebagai ukuran segala sesuatu dan juga menjadikan hakekat manusia, batas-batasnya serta kepentingan-kepentingannya sebagai tema sentral pembicaraan.[6] Dengan demikian bisa dipahami bahwa tujuan pokok humanisme adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ia memandang manusia sebagai makhluk mulia yang otonom.

Di pihak lain, salah satu cara pandang untuk memotret manusia adalah melalui teologi. Dalam perspektif ini, manusia adalah ciptaan Tuhan, dari tiada menjadi ada dan akan kembali menjadi tidak ada. Tuhan adalah *sangkan paran* manusia. Jadi kebaradaan manusia tidak bisa dilepaskan dari keberadaan Tuhan.

Mungkin terkesan kontradiktif. Disatu pihak, pusat pembicaraan adalah manusia. Sementara, di pihak lain, tema sentral perbincangan adalah Tuhan. Tetapi jika dicermati lebih mendalam akan segera diketahui bahwa sebenarnya tidak ada kontradiksi sebab humanisme dalam Islam adalah humanisme yang mempunyai orientasi ke-Tuhanan.[7] Itu artinya keberadaan manusia, bagaimanapun tidak bisa dilepaskan hubungannya dari Tuhan. Tentu saja memang perlu adanya upaya-upaya untuk melakukan interpretasi ulang terhadap konsep-konsep teologi itu sehingga akan bisa dilihat bahwa salah satu unsur paling menentukan apakah agama menjadi fungsional ataukah

[6]Paul Edward (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, vol 3-4, 1967)

[7]Syekh Vahiduddin. "Quranic Humanism" dalam Islam and the Modern Age1987, hlm. 4.

tidak adalah teologi. Hal ini menjadi wajar mengingat, ibarat karpet[8] teologi menjadi landasan bagi segala sesuatu yang dibangun dan ditata di atasnya. Apabila karpet ini ditarik maka semua bangunan yang ada di atasnya tentu akan ambruk. Artinya potret masyarakat, statis, dinamis, fundamentalis, atau mungkin revolusioner akan, termasuk, sangat ditentukan oleh sistem teologi yang diyakini.

Penggambaran mengenai posisi teologi Islam sebagaimana dipaparkan di atas menjadi menarik, karena semuanya berujung lepada kehidupan pada diri manusia. Untuk itu pemikiran teologi Islam modern sebagai sebuah rumusan baru yang diharapkan mampu menjawab berbagai tantangan modernitas adalah sebuah keniscayaan yang harus terus diperjuangkan. Berdasarkan latar belakang pemikiran ini, buku Pemikiran Teologi Islam Modern menjadi penting.

Buku ini disusun berangkat dari kegelesiahan intelektual mengapa teologi yang merupakan bagian dari agama tidak mampu berbuat apa-apa menghadapi berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Adakah sesuatu yang salah dengan bangunan teologi yang sudah ada sehingga perlu diadakan upaya dekonstruksi-rekonstruksi teologi agar lebih mampu menjawab tantangan zaman? Jika ya, teologi yang bagaimana yang dibutuhkan. Untuk itu, buku ini berusaha menjelaskan mengenai pemikiran para teolog yang coba menawarkan gagasan baru mengenai teologi Islam yang lebih mampu menjawab berbagai tantangan modernitas serta cocok dengan perkembangan peradaban sekarang ini

Bagian berikutnya memotret Teologi Islam dan tantangannya dalam dunia modern yang terus berkembang. Sebagaimana tercermin dari judul bab, dalam bagian ini dibagi menjadi dua sub pokok pembicaraan yaitu teologi Islam yang berbicara mengenai bagaiamna asal muasal lahirnya teologi Islam dan apa saja aliran yang

[8]Pengibaratan seperti ini dibuat oleh Nurcholish Madjid. "Abduhisme Pak Harun" dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 109.

hidup dan terus tumbuh serta berkembang secara baik. Kemudian, setelah membicarakan mengenai aspek kesejarahan teologi Islam, sub berikutnya berusaha melihat keberadaan teologi Islam seiring dengan perkembangan laju ilmu pengetahuan, teknologi dan seni (ipteks) yang demikian luar biasa dewasa ini. Seperti diketahui bahwa ipteks adalah peubah utama laju peradaban manusia. Ia menjadikan dunia ini semakin dinamis, kehidupan lebih efisien efektif, dan banyak hal posisitif lainnya. Namun demikian, ia juga menjadikan sejumlah persoalan kehidupan yang harus ikut diurai sehingga tidak berpotensi untuk menghancurkan kehidupan itu sendiri. Dalam keadaan seperti ini teologi Islam dihadapkan pada tuntuan dan tantangan untuk turut serta menyelesaikan problem aktual eksistensial manusia tersebut.

Kondisi sebagaimana demikian ini mengantarkan para pemikir Islam untuk mengusulkan bangunan teologi baru yang diharapkan mampu menjadi *driving force* bagi kemajuan manusia, sekaligus memberikan rambu-rambu dan arah moral agar tidak salah orientasi. Hal inilah yang menjadi pembicaraan pada bagian berikutnya, yang merpakan bagian terpenting dari seluruh bagian buku ini. Setidak nya ada tujuh (7) tawaran pemikiran teologi Islam yang dipaparkan pada bagian ini. Tawaran-tawaran ini membentang dari masa awal dinyatakannya Islam memasuki babak kebangkitan sampai masa mutakhir belakangan ini. Di samping itu, tokoh juga mewakili berbagai wilayah yang berbeda.

Terakhir, seluruh rangkaian tulisan akan diakhiri dengan bagian yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB II
TEOLOGI ISLAM DAN TANTANGAN MODERNITAS

Salah satu konsep penting dalam sejarah adalah periodisasi. Oleh keran itu, setiap memotret rangkaian peristiwa dalam panggung sejarah selalu dibuat periodisasinya. Dalam sejarah peradaban Islam, ada beberapa periodisasi yang ditawarkan oleh para tokoh. Namun secara umum, sebagimana disampaikan oleh Harun Nasution dalam *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* dan Abudin Nata dalam *Metodologi Studi Islam* serta kebanyakan sejarawan, pada garis besarnya sejarah Islam dapat dibagi kedalam tiga periode besar, yaitu periode klasik (650 s/d 1250 M), periode pertengahan (1250 s/d 1800 M), dan periode modern (1800 s/d sekarang ini).[1]

Periode klasik adalah merupakan zaman kemajuan yang dibagi kedalam dua fase. Pertama, fase ekspansi, integrasi, dan puncak kemajuan. Di zaman ini kekuasaan Islam meluas. Daerah-daerah tunduk kepada kekuasaan khalifah. Di masa ini lahir dan berkembang berbagai ilmu pengetahuan.. Masa ini pula menghasilkan ulama besar seperti Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafii, Imam Ibnu Hanbal dan Imam Mazhab lain yang kiranya belum disebutkan dalam bidang Hukum islam atau yang lebih kita kenal dalam bidang Fiqih. Dalam bidang Teologi kita mengenal Imam Asyari, Imam Maturidi, para pemuka Muktazilah seperti Washil bin Atha, Abu al Huzail, al-Nazzam, al-Jubaai. Dalam bidang Tasawuf kita mengenal Zunnun al-Mishri, Abu Yazid al- Bustami dan al- Kindi. Tokoh Al Kindi Al Farabi, Ibnu Sinna, Ibnu Maskawih, dalam bidang filsafat. Sedangkan

[1]Baca: Harun Nasution, Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, (Jakarta, Universitas Indonesia, 1974), hlm. 56. Abuddin Nata, Metodologi Studi Islam , (Jakarta: Rajawali Press, 2011) hlm. 375

dalam bidang ilmu pengetahuan kita mengenal Ibnu al- Haitsam, Ibnu Hayyan, al-Khawarizmi, al-Masudi dan Fachruddin al- Razi.

Fase berikutnya adalah fase disintegrasi (1000 s/d 1250). Pada masa ini keutuhan umat Islam mulai pecah, kekuasan khalifah menurun. Baghdad sebagai pusat kekuatan Islam dihancurkan oleh Hulagu di tahun 1258 M, khalifah sebagai lambang kekuasan politik umat Islam hilang.

Periode pertengahan (1250 s/d 1800 M) juga dibagi menjadi dua fase yaitu fase kemunduran dan fase tiga kerajaan besar. Pada fase kemunduran (1250- 1500 M) disentegrasi bertambah meningkat. Perbedaan antara Sunni dengan Syiah, Arab dengan Persia semakin tampak. Dunia Islam terbagi dua, Bangsa Arab yang terdiri dari Arabia, Irak, Suriah, Palestina, Mesir dan Afrika Utara dengan Mesir sebagai pusat dan bagian Persian yang terdiri atas Balkan, Asia kecil, Persia, dan Asia Tengah dengan Iran sebagai pusat. Kebudayaan Persia, mengambil bentuk internasional dan dengan demikian mendesak lapangan kebudayaan Arab. Demikian pula, pendapat bahwa pintu ijtihad sudah tertutup makin kuat di kalangan umat Islam.

Pada fase tiga kerajaan besar (1500 s/d 1800 M) yang dimulai dengan zaman kemajuan {1500 s/d 1700 M}, dan zaman kemunduran {1700 s/d 1800 M}. Tiga kerajaan yang dimaksud adalah kerajaan Utsmani di Turki, kerajaan Safawi di Persia, dan kerajaan Mughal di India. Kemajuan dalam zaman ini lebih banyak merupakan kemajuan dalam lapangan politk dan jauh lebih kecil dari kemajuan periode klasik perhatian terhadap ilmu pengetahuan dalam peride ini masih sangat kurang sekali.

Kemudian pada masa kemunduran, ketiga kerajaan dihancurkan oleh musuh-musuhnya. Masing-masing adalah kerajaan Utsmani terpukul di Eropa, kerajaan Safawi dihancurkan oleh serangan suku Bangsa Afghan, sedang daerah kerajaan Mughal oleh pukulan para raja di India. Akibatnya, kekuatan militer dan kekuasan pollitik umat Islam menurun. Keadaan umat Islam pada saat itu mundur dan statis,

Periode Modern (1800 s/d sekarang) merupakan zaman kebangkitan. Jatuhnya Mesir ke tangan Barat menyentak kesadaran masyarakat Islam akan kelemahannya. Kenyataan ini juga

menyadarkan mereka bahwa di Barat telah timbul peradaban baru yang kian meninggi dan merupakan ancaman bagi Islam. Maka, para pemimpin dan pemikir muslim mulai memikirkan bagaimana meningkatkan mutu dan kekuatan umat Islam kembali. Di periode inilah timbulnya ide ide pembaharuan dalam Islam.

Sementara itu , sedikit berbeda dengan sejarah peradaban Islam, sejarah pemikiran Islam secara umum bisa dikelompokkan ke dalam empat periode:

1. Periode Perintisan yaitu periode di mana semangat untuk melakukan berbagai pemikiran keagamaan telah muncul tetapi belum dilakukan secara terbuka dan belum didukung oleh adanya sebuah perangkat metodologi yang memadai. Periode ini berlangsung sejak masa Nabi sampai masa sahabat (abad VII M).
2. Perode Pembentukan berlangsung diawali dengan adanya gerakan kodifikasi hadits dan diikuti oleh adanya semangat pemikiran dan formulasi berbagai ilmu keislaman secara massif dengan didukung adanya perangkat-perangkat metodologis yang jelas. Periode ini ditandai oleh adanya gerakan *tadwin* (kodifikasi), penerjemahan, dan lahirnya berbagai karya besar sebagai bukti munculnya berbagai ilmu baru. Periode ini berlangsung semenjak mulai masa dinasti sampai jatuhnya Baghdad (abad VII-XIII M).
3. Periode Pengikutan adalah periode di mana masyarakat Islam merasa puas dan cukup dengan hasil yang telah dicapai oleh masa sebelumnya karena berbagai *masterpiece* telah lahir dan mampu menyediakan solusi bagi persoalan masyarakat Islam. Akibatnya berbagai peroalan yang timbul, hanya dicarikan penyelesaiannya pada karya yang telah ada, tidak mendorong untuk melahirkan sebuah gagasan baru. Karakter dasarnya pada periode ini adalah taklid dan menerima begitu saja hasil pemikiran yang telah ada. Periode ini berlangsung sejek kajatuhan Baghdad sampai digaungkannya kebangkitan Islam (abad XIII-XIX M).
4. Periode Kebangkitan adalah periode di mana muncul kesadaran baru bahwa ada banyak sekali tantangan masyarakat Islam yang harus dihadapi. Tingkat kompleksitas masalah yang dihadapi, tuntutan penyesuaian dengan laju perkembangan zaman yang sangat cepat,

persaingan global yang tak terbendung dan sebagainya, sangat membutuhkan berbagai rumusan dan pendekatan keilmuan yang baru. Pendekatan dimaksud bukan lagi hanya berasal dari keilmuan ke-Islaman semata, tetapi dengan melibatkan berbagai perangkat keilmuan kontemporer. Periode ini dimulai pada XIX M sampai sekarang masih terus berjalan.

A. TEOLOGI ISLAM

Salah satu pemikiran Islam yang mempunyai posisi sentral adalah teologi. Sebagaimana diketahui bahwa dalam struktur keberagamaan masyarakat, setidaknya ada tiga unsur utama yaitu kepercayaan (*belief*) yang membentuk sistem keyakinan, pemujaan (*cult*) yang membentuk sistem peribadatan dan perilaku (*behaviour*) yang membentuk sistem tata nilai. Ketiganya saling berjalin berkelindan antara satu dengan yang lainnya kendati bisa diidentifikasi secara berebda-beda. Dari ketiganya, unsur keyakinan mengenai adanya Tuhan menempati posisi yang sangat signifikan karena keyakinan melahirkan berbagai cara penyembahan terhadap-Nya, sekaligus melahirkan tata nilai dalam kehidupan bersama.

Sebagai bagian penting dari keberagamaan, ketiganya kemudian menjelma menjadi sebuah obyek kajian tersendiri yang melahirkan berbagai disiplin keilmuan tertentu yang terus berkembang. Dalam Islam, sistem keyakinan itu melahirkan disiplin *Kalam* (teologi Islam), sistem peribadatan melahirkan disiplin *Fiqh* (hukum Islam) dan sistem tata nilai melahirkan disiplin *Tasawuf* (etika Islam). Jika diperhatikan dari ketiga unsur utama tersebut, kepercayaan mempunyai posisi yang amat sentral. Hal ini disebabkan karena hakekatnya keberagamaan itu hanya menjadi mungkin karena yang utama dalam agama adalah keyakinan mengenai Tuhan. Dari keyakinan ini kemudian memunculkan implikasi adanya penyembahan dan sistem tata nilai yang dsandarkan kepada-Nya. Oleh karena itu, teologi sebagai disiplin yang mempelajari sistem keyakinan ini pun menjadi strategis keberadaannya.

Secara etimologis, kata teologi berasal dari kata *theos* yang berarti Tuhan dan *logos* yang berarti ilmu. Jika dilihat dari kata tersebut, istilah teologi bisa dipastikan tidak berasal dari Islam. Hanya saja, sebenarnya istilah teologi tersebut bukan sesuatu yang baru dalam khazanah pemikiran Islam sekarang. Perlu diketahui bahwa Islam mengalami perkembangan intelektual yang cukup signifikan melalui gerakan penerjemahan berbagai karya-karya monumental Yunani. Sebut saja karya yang berjudul *Theologia Aristotle* dan *Elementatio Theologia* yang telah dikenal di kalangan para pemikir Islam.[2] Jadi istilah teologi sebenarnya telah lama dikenal oleh Islam. Demikian pula, sebagai istilah pungutan dari khazanah dan tradisi lain tidaklah harus dipandang sebagai sesuatu yang negatif, apalagi istilah tersebut memperkaya khazanah dan membantu mensistematisasikan pemikiran dan pemahaman, sekalipun pada perkembangannya melahirkan berbagai pemahaman yang berbeda.

Secara terminologis ada beberapa pengertian tentang teologi yang diberikan oleh para pemikir. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa menjelaskan bahwa teologi adalah pengetahuan ketuhanan (mengenai sifat-sifat Allah dan agama terutama berdasar pada kitab-kitab Suci.[3] Sedangkan D.S. Adam memberikan batasan pengertian teologi merupakan disiplin yang membahas mengenai Tuhan dan hubungan Tuhan dengan dunia.[4]

Dalam perkembangannya istilah teologi dipahami secara berbeda-beda. Ada yang memahami istilah teologi merupakan istilah teknis ilmiah. Sebagai ilmu tentu saja ia mempunyai bidang kajian khusus yang membedakannya dari bidang ilmu yang lain. Dalam hal ini teologi adalah sebuah ilmu dengan bidang pengkajian tertentu

[2]Madjid Fakhry, The History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 1983), hlm. 19-31.

[3]Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 932.

[4]Lihat: D.S. Adam, "Theology" dalam James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charlers Scribner`s Sons, vol. 12. tth.), hlm. 728.

yaitu Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta dan manusia. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa arus utama intelektualisme yang pada saat itu berada di tangan orang-orang Islam Arab dan adanya dominasi gerakan Arabisme telah menjadi faktor penting yang meniscayakan berbagai istilah Yunani dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab, termasuk istilah teologi menjadi istilah kalam.[5] Dari kenyataan ini bisa diketahui bahwa penggunaan istilah teologi sebagai pengganti ilmu kalam tidak lain hanya merupakan pengulangan sejarah.[6] Oleh karena itu, membicarakan masalah teologi dalam Islam berarti adalah membicarakan tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan Tuhan sebagaimana disebutkan dalam peristilahan yang sering dipakai dalam dunia Islam yaitu Ilmu Kalam, Ilmu `Aqāid dan Ilmu Ushuluddin.[7]

Tidak demikian dengan Masdar Farid Mas`udi. Menurutnya, teologi sebagaimana yang dipahami sekarang ini merupakan suatu bentuk penyempitan. Pemahaman seperti ini didasarkan pada kenyataan bahwa istilah teologi, menurut Masdar, hanya menyangkut masalah ketuhanan semata (sebagaimana bisa dipahami dari kata: *theos* dan *logos*). Bagi Masdar teologi merupakan istilah yang serba mencakup, yaitu suatu bentuk pemahaman terhadap agama itu sendiri. Teologi adalah merupakan *fiqh*, dalam arti pemahaman bukan

[5]Menurut Gruneboum, salah satu hal yang menjadi aspek penentu keberhasilan Arabisasi pemikiran adalah adanya keyakinan bahwa bahasa Arab mempunyai keunggulan dibandingkan dengan bahasa lainnya. Hal inilah yang pada tataran tertentu berpengaruh terhadap adanya penerjemahan istilah Yunani, termasuk teologi. Baca: Gustave von Gruneboum, Medieval Islam (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), hlm. 37. Penilaian bahwa bahasa Arab mempunyai keunggulan juga disampaikan oleh Gustave Le Bon bahwa satu abad sebelum Islam, bahasa Arab dengan jaringan konseptualnya dan jaringan maknanya telah mencapai kesempurnaan. Baca: Aan Radiana dan Abdul Munir Almarhum, "Analisa Linguistik dalam al-Qur'an", dalam al-Hikmah, No. 17 Vol. VII tahun 1996, hlm. 12. Sedangkan al-Jābirī menyatakan bahwa kesimpulan bahasa Arab adalah bahasa yang sempurna diyakini oleh masyarakat Arab karena menjadi bahasa al-Quran. Jika al-Quran dipahami sebagai "karya" yang sempurna, maka bahasanya juga adalah bahasa yang sempurna. Dalam konteks ini, maka di masyarakat Arab muncul fanatisme ke-Araban. Baca: M. `Abid al-Jabiri, Bunyat al-`Aql al-`Araiī (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1993).

[6]Wolfson menegaskan bahwa istilah kalam pada awalnya merupakan pengganti istilah logos dalam pemikiran filsafat Yunani, termasuk di dalamnya teologi. Kalau pada zaman sekarang ada kecenderungan mengganti istilah kalam dengan teologi maka bisa dikatakan sebagai pengulangan sejarah. Harry Austin Wolfson, The Philosophy of Kalam (England: Harvard University Press, 1976), hlm. 2.

[7]Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 201-202.

dalam arti kajian mengenai hukum Islam. Ini terbukti dengan istilah *al-fiqh al-akbar* yang justru berisi tentang sistem keimanan. Itulah sebabnya, bagi Masdar, terdapat teologi hukum.[8]

Demikian pula dalam pandangan Djohan Effendi, istilah teologi sekarang ini mengalami penyempitan. Baginya teologi lebih tepat dipadankan dengan istilah fiqh, yang berarti pemahaman, bukan ilmu kalam atau ilmu tauhid. Ia mendasarkan pemahamannya mengenai teologi berdasarkan al-Quran di mana ide sentralnya adalah tauhid yang menghendaki adanya keserasian antara ide-ide ketuhanan dan kehidupan praktis.[9] Kelompok ini mengidentikkan teologi sebagai pemahaman keagamaan secara totalitas. Dengan demikian, pemakaian istilah teologi pada gilirannya akan selalu mengalami perkembangan dan perluasan.

Dalam sebuah karyanya yang berjudul *al-Madzahib al-Islamiyyah*, Muhammad Ahmad Abu Zahrah mengelompokkan aliran-aliran teologi dalam sejarah Islam ke dalam dua kelompok besar yaitu kelompok yang bergerak pada ranah teologi dan yang bergerak pada ranah politik. Kelompok yang dimasukkan ke dalam ranah teologi adalah Mu`tazilah dan Asy`ariyah, sedangkan yang dimasukkan dalam ranah politik adalah Syiah dan Khawarij.[10] Pada bagian ini hanya akan dibicarakan mengenai aliran yang berada pada ranah teologi yaitu Mutazilah dan Asy'ariyah mengingat kedua aliran inilah yang pada akhirnya menguasai dialektika pemikiran teologi. Keduanya merupakan kelompok yang mempunyai pengikut yang cukup besar dan mempunyai cara pandang yang saling berhadapan secara diametral. Mutazilah sebagai representasi kelompok rasional, dan Asy'ariyah merupakan representasi kelompok tradisional.

Dalam persepktif sejarah, teologi lahir karena dua faktor penyebab. Pertama, penyebab internal yaitu karena konflik politik

[8]Lihat: Masdar F. Mas`udi, "Teologi Rasionalistik dalam Islam, Suatu Telaah Kritis atas Teologi Mu`tazilah" dalam Masyhur Amin, Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam (Yogyakarta : LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 101.

[9]Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rahman, Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 52.

[10] Muhammad Ahmad Abu Zahrah, al-Madzahib al-Islamiyyah (Kairo: al-Maktabah al-Adab, tt.)

yang terjadi antara umat Islam pasca wafat Nabi Muhammad yang membelah menjadi dua kubu yaitu sunni dan syiah. Kasus ini memang belum memuncak menjadi sebuah wacana teologi yang serius, tetapi setidak-tidcaknya telah ada indikasi yang mengarah ke sana dengan munculnya berbagai perbedaan pendapat. Perbedaan ini semakin mendapat bentuknya setelah terbunuhnya `Utsmān bin `Affān. Yang semula muatan teologisnya tidak begitu kental, untuk tidak mengatakan semata-mata persoalan politik, mulai mendapat muatan teologis yang semakin jelas. Apakah pembunuh Usman telah menjadi kafir ataukah masih dalam keadaan mukmin? Ditambah lagi dengan peristiwa *tahkim* antara Ali dan Muawiyah yang memunculkan persoalan hakekat keimanan. Keadaan demikian terus berkembang sehingga akhirnya mewujud menjadi paham-paham politik sekaligus paham-paham teologi karena masing-masing kelompok memerlukan dukungan teologi untuk melegitimasi sikap-sikap politik mereka.

Kedua, faktor eksternal. Disela-sela pertarungan dan perdebatan teologi antara umat Islam sendiri, timbul pula pertanyaan dan serangan dari luar Islam, wakil-wakil sekte dan budaya lama tentang aspek-aspek ketuhanan yang diyakini oleh Islam. Sebagai kekuatan baru yang menang dalam berbagai medan pertempuran sistem keyakinan,[11] Islam mendapatkan berbagai gempuran dari aliran-aliran filsafat, agama dan kepercayaan yang ada di sekitar di mana mereka hidup, terutama filsafat Yunani, agama Yahudi, Kristen dan Zoroaster. Pertanyaan itu seperti mengenai sifat-sifat Tuhan. Apakah Tuhan bersifat? Jika bersifat, bagaimana sifat-sifat Tuhan tersebut, apakah sebagai suatu kesatuan tak terpisahkan ataukah suatu tambahan atas-Nya. dan sebagainya

Di kalangan umat Islam, begitu diplomasi politik antara kubu`Ali bin Abi Thalib yang diwakili oleh Abu Musa al-Asy`ari dan kubu Muawiyah yang diwakili oleh `Amr bin `Ash selesai dengan kekalahan di pihak `Ali bin Abi Thalib,[12] al-fitnah al-kubra benar-

[11]Hassan Hanafi, From Faith to Revolution (Cordoba, Spain, 1985), hlm. 4.

[12]Diplomasi ini diajukan oleh pihak Muawiyah atas inisiatif Amr bin `Ash karena melihat posisinya yang sudah tidak menguntungkan. `Ali mempunyai banyak pendukung. Dari kalangan sahabat sendiri, dalam penulisan Fu'ad Jabali, terhitung ada 128 orang yang pro `Ali dan 35 orang yang pro Mu`awiyah. Fu'ad Jabali, The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignment (Canada: Institute of Islamic Studies University Montreal, 1990), hlm. 252-253.

benar terjadi. Konflik yang serius pun sulit dihindari. Benih-benih perpecahan mulai tampak ke permukaan. Dalam kegaduhan politik seperti itulah muncul berbagai pertanyaan normatif semisal: Apa hukumnya perang sesama muslim? Bagaimana dengan mereka yang terlibat? Jawaban yang diajukan dengan argumentasinya masing-masing banyak bermunculan. Sekelompok orang menghukumi kafir setiap orang yang terlibat. Orang yang membunuh kafir, yang zina kafir, meninggalkan shalat juga kafir. Bagi mereka iman bukan hanya al-iqrar bi al-qalbi, tetapi juga al-a'mal bi al-jawarih Akibat pandangan demikian hampir semua sahabat adalah kafir. `Utsman kafir, `Ali kafir, Mu`awiyah kafir, `Aisyah kafir. Sementara kelompok yang mengultuskan `Ali, juga mulai mengadakan gerakan untuk mengobarkan semangat pembelaan terhadap ahl al-bait. Dengan merujuk hadits ana madinah al-`ilmi wa `aliyyu babuha fa man arada al-madinah falya'ti al-bab (saya adalah kota ilmu dan `Ali adalah pintu gerbangnya, barangsiapa ingin masuk kota maka ia harus melalui pintu gerbang tersebut)[13] mereka coba menumbuhkan fanatisme di kalangan pengikut Ali.

Golongan yang keluar dari kelompok `Ali pada mulanya adalah pendukung `Ali yang kemudian menentangnya setelah peristiwa *tahkim* (arbitrase) yaitu pengambilan keputusan setelah mendengar kedua belah pihak yang bersengketa.[14] Secara politik, *tahkim* merupakan suatu upaya perdamaian dari pihak yang berseteru dengan melakukan gencatan senjata dan perundingan. Dalam persengketaan antara `Alī dan Mu`āwiyah, proses *tahkim* ini diawali dengan menurunkan kepemimpinan dari kedua belah pihak terlebih dahulu, kemudian diikuti dengan diplomasi untuk mencapai jalan keluar bersama. Hanya saja dalam *tahkim* itu, kelompok Muawiyah yang diwakili oleh Amr bin `Ash yang seorang politisi berhasil mengelabui Abu Musa al-Asy`ariyang seorang ulama yang lugu. Akibatnya `Ali, secara politik, menelan kekalahan.

[13]Abu `Abd Allah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak `ala al-Shahihain,* jilid 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm. 126.

[14]N.S. Doniach, The Oxford English and Arabic Dictionary of Current Usage (Oxford: The Clarendon Press, 1987), hlm. 57.

Kelompok ini mengemukakan alasan-alasan teologis untuk mendukung pandangan dan sikap politik mereka yang menegaskan bahwa *tahkim* adalah salah karena dengan demikian kelompok-kelompok yang bertikai itu telah jelas menyimpang bahwa yang berwenang atas kekuasaan adalah Ali. Golongan lain adalah kelompok yang tetap setia kepada Ali dan memberikan dukungan penuh kepada kekuasaaannya. Dengan demikian bisa diketahui bahwa akibat perpecahan itu muncul dua partai politik yaitu Khawarij dan Syiah. Partai yang satu mengafirkan Ali, satunya lagi mengultuskannya. Kedua partai itu muncul karena, dan secara tegas diperlihatkan sebagai, reaksi politik

Selain reaksi-rekasi politik, ada juga sikap yang sebenarnya politis, tetapi dibungkus dengan nuansa religius. Corak demikian banyak dilakukan oleh penguasa. Tentu saja langkah demikian sengaja digunakan untuk memberikan bobot dan legitimasi keagamaan bagi kekuasaannya. Mu`āwiyah, misalnya, menyadari posisinya banyak dipertanyakan masyarakat. Karena itu demi keabsahan pengangkatan dirinya melalui perebutan yang curang, ia menyebarkan akidah fatalistik. Kepada umat Islam didoktrinkan bahwa yang terjadi sudah merupakan *qadha* dan *qadar* Allah. Manusia harus percaya dan menerimanya. Semuanya sudah ditulis yang berarti bahwa Allah sudah ridha, maka ia menjadi khalifah berarti juga berdasar ridha Allah.

Ada juga reaksi lain lagi, tetapi sifatnya intelektual yaitu datang dari putra `Alī sendiri yang bernama Muhammad. Ketika `Ali terbunuh, putra tunggal `Ali dari Fathimah binti Hanafiyah ini baru berumur 18 tahun. Gerakan Muhammad bin `Ali lebih ditekankan pada gerakan kultural dengan mengadakan pengajian di Masjid Nabawi, Madinah. Salah satu pemikiran yang dikembangkan adalah *al-amr `urf,* segala sesuatu yang terjadi adalah karena kelakuan manusia. Allah tidak ikut campur tangan, *af`al al-`ibad min al-`ibad*. Segenap tindakan manusia adalah dari dan menjadi tanggung jawab yang bersangkutan. Inilah reaksi intelektual pertama yang menentang *qadha* dan *qadar*,

menolak paham jabariyah dan kemudian dikenal sebagai *al-qadariyah al-ula.*[15]

Di tengah keadaan kacau balau dan situasi politik yang tidak menentu yang membuat orang sulit untuk menentukan kebenaran, ternyata ada dari beberapa generasi tabiin yang memiliki kestabilan, bisa berpikir jernih dan netral dalam menyikapi politik. Tokohnya yang terkenal antara lain AbuHanifah[16] dan Shufyan al-Tsauri.[17] Tokoh-tokoh ini mencanangkan satu doktrin bahwa dalam situasi seperti itu satu-satunya cara untuk tetap berada di jalan lurus adalah kembali kepada al-Quran. Namun demikian, untuk memahami al-Quran harus dicari melalui nalar. Untuk mencapai kebenaran diperlukan logika. Karena logika berasal dari Yunani, maka logika tersebut harus diambil. Berpijak pada dasar ini mereka berpandangan bahwa mencari kebenaran harus menggunakan ilmu pengetahuan, menggunakan nalar dengan cara ilmiah. Pemikiran Abu Hanifah ini langsung atau tidak sebenarnya dimaksudkan untuk menjawab beberapa mazhab yang sangat ekstrem. Ketika itu Syiah sudah berlebihan aspek mistiknya. Sampai-sampai berkembang keyakinan bahwa imam itu ma'shum. Sementara itu, Khawarij sangat formalistik. Abu Hanifah sebenarnya adalah orang pertama yang merumuskan cara berpikir dalam memahami agama yang meletakkan aspek *tawāsuth* dan *tasāmuĥ* sebagai pijakan dalam mencari jalan tengah. Setelah Abu Hanifah, datang generasi `Abdullah bin Kullaab al-Karamisi dan Abu Haris al-Muhasibi. Dengan berpijak pada dasar yang telah dibangun oleh Abu Hanifah, keduanya juga mencari jalan tengah. Hanya saja, pada tahap berikutnya seiring dengan semakin berkembangnya pemikiran mulai tampak kesimpangsiuran. Ada yang terlalu menekankan ke aspek *burhān* hingga lebih dekat pada Mu`tazilah,

[15]Baca: W. Montgomery Watt, Studi Islam Klasik Wacana Kritik Sejarah, terj. Sukoyo dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 113.

[16]Nama lengkap Abu Hanifah adalah Nu`man bin Tsabit al-Kufi. Ia lahir pada tahun 80 H dan wafat pada thun 150 H. Ia belajar fiqh pada Hammād bin Abi Sulaiman. Ia adalah seorang yang kaya tapi zuhud. Lihat: `Abd al Qahir bin Thahir bin Muhammad al-Bagdadi, al-Farq bain al-Firaq (Kairo: Maktabah Muhammad `Ali Subaih wa Auladuhu, tt.), hlm. 27.

[17]Nama lengkapnya adalah Abu `Abd Allah Shufyan bin Sa`id bin Masruq bin Hamzah bin Ĥabib al-Tsauri al-Kūfi. Ia lahir pada tahun 95 H dan wafat 161 H. Lihat: al-Bagdadi, al-Farq, hlm. 314.

ada yang terlalu *`irfān* hingga tampak condong ke Syiah, dan ada yang terlalu formalistik hingga tampak condong ke Khawarij.[18]

Reaksi intelektual ini tentu saja kemudian mengundang reaksi intelektual yang lain. Pada akhirnya seluruh reaksi itu kemudian mengkristal menjadi ajaran keagamaan yang dianut oleh masyarakat. Dialektika pemikiran rasionalisme dan tradisionalisme, atau lebih tepatnya keberagamaan yang didasarkan kepada pola pikir rasionalistik dan pola pikir tradisionalistik dalam Islam kemudian mulai berkembang dengan sangat marak. Pertarungan antara rasionalisme dan tradisionalisme semakin mengemuka. Lebih-lebih ketika salah satu paham tersebut mulai ditopang oleh kekuasaan. Ambil contoh Mu`tazilah yang ditopang oleh pemerintahan Abbasiyah awal dan mengkristal pada waktu al-Ma'mun, muncul nama-nama besar yang melakukan perlawanan intelektual seperti al-Syafi'i, al-Bukhari, Aĥmad bin Ĥanbal dan sebagainya. Pada waktu itu, Mu`tazilah mengembangkan pemikiran yang sangat liberal. Dikatakan bahwa Allah tidak mempunyai sifat karena itu al-Quran adalah ciptaan. Sebab kalau Allah punya sifat, timbul masalah sifat itu *qadim* atau *hadits*? Kalau *qadim* akan terjadi *ta'addud al-qudama*' (berbilangnya zat/ substansi yang *qadīm*). Dikatakan *hadits* juga mustahil karena tidak mungkin yang qadim punya sifat hadits. Sejak itu betul-betul terjadi benturan antara beberapa sistem pemikiran.

Sistem berpikir rasional yang direpresentasaikan oleh Mu`tazilah dan mendapat dukungan dari al-Ma'mun mendapat reaksi secara serius dari kalangan tradisional. Muncul nama-nama besar seperti al-Syafi'i (w. 204/819) yang bergerak di bidang hukum, al-Bukhari (w. 256/870) yang bergerak dalam bidang hadits, yang kemudian semakin diperkokoh oleh Ahmad ibn Hanbal. Seperti diketahui bahwa nama-nama tersebut adalah tokoh utama paling berpengaruh di bidangnya di dunia Islam sampai sekarang ini. Sedangkan nama terakhir adalah tokoh yang paling gigih memberikan perlawanan kepada kaum rasionalis (Mu`tazilah) yang kemudian mendapatkan sambutan hangat dari masyarakat pada waktu itu.

[18]Imam Baihaqi, *Kontroversi Aswaja Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 23-24.

Dialektika pemikiran ini terus berlangsung. Keduanya pada perkembangannya ternyata sama-sama membutuhkan adanya dukungan politik dari kekuasaan. Karena itulah kemudian terjadi perebutan pengaruh politik dari berbagai pola pemikiran tersebut. Perebutan ini tampak nyata dari akibat yang ditimbulkannya. Mu`tazilah sebagai representasi dari kelompok rasionalis berhasil mempengaruhi pola pikir beberapa khalifah. Puncaknya, ketika Abbasiyah jatuh ke tangan al-Ma'mun. Pada masa pemerintahannya, penegakan doktrin Mu`tazilah dilakukan dengan sangat represif. Siapapun yang tidak sama dengan doktrin keagamaan Mu`tazilah menjadi korban.

Tidak berbeda dengan kelompok rasionalis, kelompok tradisionalis juga melakukan hal yang sama. Kegigihan kaum tradisionalis dalam memberikan perlawanan kepada kaum rasionalis berhasil baik dengan dicabutnya paham rasional Mu`tazilah sebagai acuan resmi negara pada masa al-Mutawakkil. Kebijakan ini kemudian dilanjutkan dengan diresmikannya paham *ahl al-hadits* sebagai mazhab resmi negara waktu itu.[19] Sekalipun, bisa jadi para penyokong tradisionalisme tidak bermaksud untuk melakukan respon politik, melainkan lebih ke arah respon intelektual dan religius, ternyata tradisionalisme mendapatkan momen politik yang sangat bagus. Momen ini tentu saja harus dimanfaatkan sebaik-baiknya. Ini terbukti dengan ditetapkannya tradisionalisme sebagai mazhab negara. Demikianlah, maka kemudian melahirkan berbagai pandangan teologis yang berbeda antara satu dengan yang lain.

1. Mu'tazilah

   Mu'tazilah adalah salah satu dari madzhab teologi dalam Islam. Ia muncul pertama kali sekitar tahun 748 M di Basrah, tepatnya pada masa pemerintahan khalifah Abdul Malik bin Marwan dan khalifah Hisyam bin Abdul Malik. Mu'tazilah berasal dari kata *i'tazala* yang berarti memisahkan, menjauhkan diri, menyalahi pendapat umum.

   Ada cukup banyak teori mengenai sejarah kelahiran Mutazilah.

[19]Imam Baihaqi, Kontroversi, hlm. 28.

Harun Nasution dalam *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* mengumpulkan tidak kurang dari enam teori yang masing-masing dikemukakan oleh al-Syahrastani, al-Baghdadi, Tasy Kubra Zadah, al-Masudi, Ahmad Amin, CA Nallino.[20]

Penjelasan Al-Syahrastani dan al-Baghdadi dalam masing-masing karyanya memberikan informasi yang kurang lebih sama. Menurut keduanya, kelahiran Mu'tazilah biasanya dikaitkan dengan keluarnya Washil ibn Atha dari halaqah gurunya, Hasan Basri, karena perbedaan pendapat tentang status orang Islam yang melakukan dosa besar. Menurut Hasan Basri, orang tersebut dianggap munafiq sekaligus fasiq, sehingga ia harus dikeluarkan dari komunitas masyarakat muslim. Sementara itu, menurut Washil ibn Atha, orang tersebut dihukumi fasiq. Ia berada di antara dua tempat (*manzilah bain al-manzilatain*). Karena perbedaan tersebut, Washil ibn atha lantas memisahkan diri dan membentuk halaqah sendiri bersama Amr Ibn Ubaid. Hasan Basri pun akhirnya mengatakan, *i'tazala anna Washil* (Washil telah memisahkan diri dari kita). Dari pernyataan Hasan BAsri ini kemudian dikenal istilah Mu'tazilah, orang-orang yang memisahkan diri.

Tasy Kubra Zadah menjelaskan bahwa pada suatu hari Qatadah ibn Daamah masuk ke masjid Basrah dan menuju majlis Amr ibn Ubaid yang disangkanya adalah majlis Hasan Basri. Setelah tahu bahwa majlis itu bukan majlis Hasan Basri, Qatadah meninggalkannya dengan mengatakan "Ini kaum Mu'tazilah"

Al-Masudi berteori lain dengan tanpa mengaitkannya kepada peristiwa Washil ibn Atha. Mereka disebut Mutazilah karena mereka berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukan makmin dan bukan pula kafir, tetapi berada di antara akedua posisi itu. Mereka disebut Mutazilah karena mereka membuat orang yang berdosa besar jauh dari (dalam arti tidak masuk) golongan mukmin dan kafir.

Sementara menurut Ahmad Amin dan CA Nallino mempunyai

[20]Harun Nasution dalam Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 38-41

pandangan yang hampir sama yaitu nama Mu'tazilah sudah terdapat sebelum adanya peristiwa Washil ibn Atha dan Hasan Basri. Tepatnya adalah golongan orang-orang yang tak mau turut campur dalam pertikaian politik. Yang terjadi pada masa Usman ibn Affan dan Ali ibn Abi Thalib.

Dari sisi geografis, Mu'tazilah dibagi menjadi dua, yaitu Mu'tazilah Basrah dan Mu'tazilah Baghdad. Perbedaan antara keduanya pada umumnya disebabkan karena situasi geografis dan kultural. Kota Basrah lebih dahulu didirikan daripada kota Baghdad, sehingga lebih dahulu mengenal berbagai budaya dan agama. Sementara itu, meskipun Baghdad merupakan kota yang lebih belakangan didirikan, namun menjadi ibukota Abbasiyah.

Tokoh-tokoh Mu'tazilah Basrah antara lain adalah bin 'Atha', Abu Huzail al-Allaf, al- Nazzham, dan al-Jubba'i. Sementara tokoh-tokoh Mu'tazilah Baghdad antara lain adalah Bisyr ibn al-Mu'tamir, al-Khayyat, al-Qadhi Abd al-Jabbar dan al-Zamakhsyari.

Pada dasarnya, Mu'tazilah membangun kerangka pemikirannya secara rasional yang bertujuan untuk mensucikan Tuhan dari segala hal yang bisa menodai keesaan dan kebaikan-Nya. Untuk itu, jika ada sebuah teks al-Qur'an atau Sunnah yang dianggap bisa memberikan pengertian yang menodai keesaan dan kebaikan-Nya, mereka menakwilkanya sehingga sesuai dengan apa yang ditunjukkan dalil-dalil akal. Adapun

Kendati masing-masing tokoh Mutazilah mempunyai pemikiran, akan tetapi ada lima pemikiiran utama yang mereka sepakati sebagai ajaran dasar. Kelima ajaran dasar itu adalah keesaan Allah (*al-tauhid*), keadilan Allah (*al-'adlu*), janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-waid*), Posisi diantara dua tempat (*al-manzilatu bain al-manzilatain*), perintah berbuat baik dan larangan berbuat buruk (*al-Ámr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy an al-Munkar*)[21]

a. Keesaan (*al-Tauhid*)

Tauhid adalah dasar ajaran Islam yang pertama dan utama. Tauhid sesungguhnya memang bukan ajaran Mu'tazilah saja,

[21]Mengenai lima ajaran dasar Mu'tazilah secara komprehensip bisa dibaca: 'Abd al-Jabbar, Syarh Ushul al-Khamsah (KAiro: Maktabqah Wahbah, 1965).

akan tetapi menjadi milik semua aliran di dalam Islam. Hanya saja karena Mu'tazilah mempunyai pemahaman yang berbeda yang dipertahankannya, maka pemahaman mengenai keesaan Allah ini menjadi menarik.

Dari ajaran dasar ini ini pada akhirnya melahirkan prinsip pensucian Allah dari persaman dengan semua makhluk. Allah tidak mempunyai sifat. Apa yang dipandang orang sebagai sifat, tidak lain itu adalah zat Allah sendiri. Jika Allah mempunyai sifat, berarti ada dua yang qadim, yaitu zat dan sifat. Padahal, sesungguhnya yang qadim itu hanya satu yaitu Allah (*la qadima illa Allah*). Dengan demikian, jika ada dua yang qadim berarti ada dua Tuhan. Hal ini, bagi Mu';tazilah, tidak mungkin terjadi. Ini tidak berarti bahwa, Tuhan tidak diberi sifat oleh Mu'tazilah. Allah bagi mereka tetap Maha Tahu, Maha Kuasa, Maha Hidup, Maha Mendengar, Maha Melihat dan sebagainya. Tapi ini semua tidak bisa dipisahkan dari zat-Nya (*sfat zatiyah*) dan perbuatan-Nya (*sifat fi'liyah*).

Allah juga berbeda dengan yang lain. Tidak ada sesuatu makhlukn pun yang menyamai Allah. Tuhan bukan bukan benda fisik, tidak membutuhkan ruang dan waktu, tidak beranak dan tidak pula diperanakkan, tidak bisa disifati dengan sifat-sifat yang ada pada makhluk yang tidak menunjukkan keazaliannya. Tidak bisa dilihat dengan panca indera dan tidak bisa digambarkan dengan akal fikiran. Oleh karena itu, segala upaya pemaknaan antropomorfis tidak bisa diterima. Jika ada ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan seolah-olah ada persamaan antara Tuhan dengan makhluk seperti mempunyai tangan, mata dan telinga, maka harus dilakukan takwil. Karena Allah, tidak berdimensi fisik, maka Alla tidak bisa dilihat dengan mata kepala.[22]

b.Keadilan (*al-Adl*)

Prinsip yang dibangun dari ajaran dasar kedua ini adalah pensucian perbuatan Allah dari persamaan perbuatan

[22] Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: IP Press, 1986), hlm. 53

makhluk. Allah pasti berbuat adil, tidak mungkin Allah berbuat zalim. Jika diakui bahwa Allah itu pasti adil maka harus diakui bahwa semua semua perbuatan-Nya adalah baik. Dia tidak mungkin melakukan sesuatu yang tidak baik. Dia juga tidak mungkin meninggalkan apapun yang merupakan kewajiban bagi-Nya.

Kerangka kerja keadilan dipegang Mu'tazilah ialah meletakkan pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya. Allah tidak menciptakan perbuatan manusia. Manusia bisa mengerjakan perintah-perintah Nya dengan kodrat (kekuasaan) yang dijadikan pada diri mereka. Dengan cara pandang seperti ini ada beberapa implikasi yang timbul bahwa manusia mempunyai kesanggupan untuk mewujudkan perbuatannya sendiri. Tuhan pasti mengerjakan yang baik dan yang terbaik (*al-shalah wa al-ashlah*) karena itu menjadi kewajiban Tuhan untuk menciptakan manusia, memerintahkan manusia, dan membangkitkannya kembali. Tuhan menciptakan makhluk atas dasar tujuan dan hikmah kebijaksanaan dan tidak menghendaki keburukan serta tidak memerintahkannya. Dengan cara demikian, dapat dipahami adanya perintah-perintah, janji dan ancamanya, pengertian rasul-rasul, tidak ada kezaliman pada Tuhan.

c. Janji dan Ancaman (a*l-Wa'du wa al Wa'id*)

Ajaran dasar yang ketiga adalah janji dan ancaman yang merupakan kelanjutan dari ajaran keadilan Tuhan. Mu'tazilah meyakini bahwa janji Tuhan akan memberikan pahala dan ancaman menjatuhkan siksa berlaku.

Mu'tazilah sepakat mengatakan bahwa seorang mu'min, apabila telah keluar dari dunia ini dalam keadaan taat dan taubat, ia berhak mendapatkan pahala. Juga berhak mendapatkan tafaddhul (karunia Tuhan) yaitu suatu pengertian lain dibalik pahala. Aapabila seorang mu'min keluar dari dunia ini tanpa taubat lebih dahulu dari sesuatu dosa besar yang telah diperbuatnya, maka ia ditempatkan dalam neraka selama-lamanya. Akan tetapi siksanya lebih ringan daripada orang kafir.

Mu'tazilah juga menolak adanya syafaat pada hari kiamat karena meyakini bahwa apa yang didapatnya pada hari kiamat adalah apa yang dilakukannya sendiri semasa hidup. Menurut mereka, syafaat berlawanan dengan ajaran *al wa'du wal wai'd*.

d. Posisi antara Dua Posisi (*al-Manzilah bain alManzilatain*)

Konsep ini dianggap sebagai inti dan faktor utama timbulnya Mu'tazilah. Begi mereka, pelaku dosa besar adalah fasik karena orang yang melakukan dosa besar yang mengakibatkan kekurangsempurnaan keimanan. Orang yang tidak sempurna imannya tidak layak untuk disebut dengan sebutan yang mulia yaitu mukmin. Tetapi juga tidak layak kalau disebut kafir karena masih percaya kepada Allah dan Nabi Muhammad.

Karena bukan mukmin, maka ia tidak layak masuk surga. Demikian pula, karena bukan kafir, maka ia tak harus masuk neraka. Ia seharusnya berada di luar surge dan di luar neraka. Inilah keadilan. Hanya saja, mengingat di akherat hanya ada surga dan neraka, maka pembuat dosa besar harus dimasukkan ke dalam salah satu tempat itu. Penentuannya sangat berhubungan erat dengan konsep iman dalam Mu'tazilah. Bagi mereka, iman bukan hanya pengakuan lisan, melainkan perbuatan Dengan demikian pendosa besar tidak bisa dikatakan beriman. Oleh keran itu, tempat satu-satunya adalah neraka. Hanya saja, tentu tidak adil kalau siksa yang diterimanya sama berat dengan siksa orang kafir. Akhirnya mereka mendapatkan siksa yang lebih ringan.

e. Perintah Berbuat Baik dan Larangan Berbuat Buruk

Menurut Mu'tazilah yang dimaksud kebaikan (*ma'ruf*) adalah sesuatu yang disepakati kebaikannya oleh banyak orang. Sedangkan buruk (*munkar*) adalah sesuatu yang bertentangan dengan kesepakatan orang banyak. Cara pandang seperti ini bukan monopoli Mu'tazilah. Yang berbeda adalah pada tataran pelaskanaannya. Mu'tazilah meyakini bahwa kegiatan ini tidak cukup dengan seruan, jika perlu dengan paksaan. Maka dalam

lintasan sejarah ditemukan adanya tindakan pemaksaan untuk itu, tepatnya pada masa khalifah al-Makmun (813-833 M) Praktik ini yang menyebabkan popularitas Mu'tazilan menurun dan mayoritas masyarakat antipati kepada kelompok ini.

2. Asy'ariyah

Asyariyah adalah sebuah kelompok yang dinisbatkan kepada penggagas awalnya yaitu al-Asyari. Nama lengkap al-Asy'ari adalah Abu al-Hasan ibn Ismail ibn Abi Basyar Ishaq ibn Salim ibn Ismail `Abd Allah Abu Musa al-Asy`ari. Sekalipun ia dilahirkan di Basrah, namun ia besar dan wafat di Bagdad. Berkaitan dengan wafatnya, Richard J. McCarthy menginformasikan bahwa para penulis berbeda antara satu dengan yang lain. Abu Bakr Ahmad ibn `Ali ibn Tsabit ibn al-Khathib al-Bagdadi mengatakan bahwa al-Asy'ari lahir tahun 260 H/873-874 M dan wafat 330 H/941-942 M; Abu al-Qasim `Abd al-Wahid ibn `Ali al-Asadi menyatakan bahwa al-Asy`ari wafat antara 320 H dan 330 H; sedangkan Abu Muhammad `Ali ibn Ahmad ibn Said ibn Hazm menegaskan bahwa al-Asy`ari wafat tahun 324 H/935-936 M; beberapa orang belakangan bahkan ada yang menyatakan bahwa ia wafat setelah tahun 330.[23] M.M. Sharif juga melaporkan adanya perbedaan-perbedaan tersebut.[24] Walaupun begitu, pada umumnya para penulis biografi al-Asy'ari lebih banyak bersepakat bahwa ia lahir tahun 260 H/873 M dan wafat tahun 324 H/935 M.[25]

Ayah al-Asy'ari, Ismail ibn Ishaq adalah seorang tokoh hadits. Ayahnya wafat ketika ia masih kecil. Pada waktu itu, usianya kurang lebih baru mencapai 10 tahun. Tidak ada laporan pasti pada usia berapa ayahnya wafat. Selang beberapa tahun setelah ayahnya wafat, kemudian ibunya dinikahi oleh Abu `Ali al-Jubbai, seorang professor dari kalangan Mu`tazilah

[23]Richard J. McCarthy, The Theology of al-Ash'ari (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 139-141.

[24]M.M. Sharif, History of Islamic Philosophy (Germany: Otto Harrasowitz Weisbaden, 1963), hlm. 222.

[25]Pernyataan demikian bisa dilihat dalam pengantar Muhammad Sayyid al-Julaynid dalam Abu al-Hasan al-Asy`aii, Ushul Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah (Kairo: Dar al-`Ulum,tt.), hlm. 5.

yang sangat berpengaruh pada waktu itu. Al-Jubbai inilah yang kelak menjadi pembimbing dalam teologinya setelah al-Jubbqai menikah dengan ibunya pada tahun 275 H saat mana usia al-Asy'ari berusia 15 tahun.

Sebelum berkenalan dengan teologi, al-Asy'ari telah terdidik terlebih dahulu secara intensif dalam bidang fiqh dan hadits. Sebelum ayahnya wafat, ia telah dititipkan kepada Zakariyya bin Yahya al-Saji, seorang pakar hadits pada waktu itu. Dari al-Saji, al-Asy'ari meriwayatkan beberapa hadits. Kepada al-aji pula al-Asy'ari belajar fiqh al-Syafi'i. Pengetahuan fiqhnya yang telah dimiliki dari gurunya itu kemudian ia kembangkan secara intensif dengan mengikuti forum setiap hari Jumat di masjid al-Manshūr yang diasuh oleh Abu Ishaq al-Mauzi (w. 340 H), seorang ulama fiqh pada waktu itu

Lingkungannya yang kondusif dan intelektualitasnya yang cemerlang menjadikannya sebagai sosok yang memiliki kehausan intelektual untuk terus melakukan pencarian. Ia tertarik dengan berbagai bidang ilmu. Hadits dan fiqh yang dipelajarinya tidak membuatnya puas. Setelah ibunya menikah dengan aili al-Jubbāi, ia mulai berkenalan dengan teologi. Perkenalannya yang intensif dengan teologi melalui ayah tirinya ini membuatnya memutuskan untuk lebih memusatkan perhatiannya kepada teologi yang menurutnya justru lebih mendasar, di samping karena berbicara tentang hal-hal pokok yaitu simpul-simpul keimanan manusia, juga karena besarnya peran akal dalam disiplin itu. Dalam bidang teologi ini, al-Asy'aribelajar secara lebih intensif mengenai teologi Mu`tazilah di bawah bimbingan tokoh-tokohnya seperti al-Jubbāī dan al-Syahham.

Dari berbagai latihan dan berkat kecerdasannya, dalam waktu relatif singkat al-Asy'ari menjadi salah satu tokoh Mu`tazilah dengan tingkat kredibilitas tinggi. Ia dipercaya oleh guru-gurunya, terutama al-Jubbai dalam berbagai perdebatan karena dikenal pandai dalam berdebat. Al-Jubbai sendiri dikenal sebagai seorang yang tulisan-tulisannya tajam akan tetapi dalam hal berdebat masih kalah jika dibandingkan dengan al-Asy'ari.

Sekalipun menempati posisi terhormat di kalangan Mu`tazilah, pergulatan intelektualnya ternyata mencapai titik kulminasi. Ia mulai ragu terhadap kebenaran sistem keimanan yang dianut dan diperjuangkannya selama ini. Tepatnya, pada usia 40 tahun al-Asy'ari mengalami kebimbangan yang disebabkan oleh berbagai hal sehingga akhirnya membawa konversi pemikiran teologis. Bahkan dengan kepiawaian logika yang dipelajarinya dari Mu`tazilah, ia kemudian berbalik menyerang Mu`tazilah dengan sangat gencar.[26]

Tidak ada kepastian apa yang menyebabkan al-Asy'ari mengalami kebimbangan. Ibn Nadim sebagaimana diinformasikan oleh Al-Julaynid menyatakan bahwa salah satu yang menyebabkan keraguan al-Asy'ari kepada Mu`tazilah adalah karena pandangan tentang keadilan Allah yang terkesan menghilangkan aspek kekuasaan-Nya dan tentang penciptaan al-Quran.

Sementara beberapa informasi yang lain sampai sekarang sebatas pada tiga faktor yang mendorong terjadinya peristiwa tersebut. Peristiwa pertama, adanya petunjuk langsung dari nabi melalui mimpi yang berlangsung selama tiga kali yang menegaskan bahwa *ahl al-hadits*-lah yang benar, bukan Mu`tazilah. Peristiwa kedua yaitu perdebatan antara al-Asy'ari dengan gurunya, Abu `Ali al-Jubbai tentang keharusan Allah untuk berbuat yang baik, bahkan terbaik bagi manusia (*al-shalah wa al-ashlah*). Peristiwa ketiga adalah persaingan pengaruh politik di internal Mutazilah dengan saudara tirinya, Abu Hasyim al-Jubbai.

Di samping tiga alasan terdahulu yang sifatnya kasuistik dan masih perlu dipertanyakan, ada tiga alasan lain yang lebih mendasar dan mestinya harus lebih diperhitungkan karena secara ilmiah lebih bisa dipertanggungjawabkan. Alasan-alasan ini bergerak pada tataran pemikiran sehingga alasan-alasan ini mendasari mengapa ketika terjadi kasus tertentu kemudian

[26]Kasus yang sama dengan al-Asy`arī juga terjadi pada al-Gazali, penerus paling utama dari mazhab Asy`ariyah. Jika al-Asy`arī dalam bidang teologi, al-Gazali dalam bidang tasawuf. Sebagaimana diketahui bahwa al-Gazali adalah seorang filosof, yang karena sesuatu hal, kemudian berbalik menyerang filsafat. Karya monumental dalam bidang ini adalah Tahafut al-Falasifah.

konversi itu terjadi. Dengan meminjam analisis Fuad Baali dan Ali Wardi[27] serta Mc. Guire,[28] alasan-alasan tersebut, menurut hemat penulis, bisa diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu personal-ideasional, kultural-psikologis dan sosial.[29] Alasan personal-ideasional lebih merupakan seperangkat kepercayaan yang menjustifikasi sistem pemaknaan yang dianutnya, sedangkan alasan kultural-psikologis sangat erat hubungannya dengan aspek emosi dan sikap yang dimiliki al-Asy'ariyang timbul karena budaya yang mengalir dalam dirinya, sementara alasan sosial sangat berkaitan dengan adanya interaksi dengan orang-orang di sekitarnya. Dalam skala kecil seperti orang tua, teman dan dalam skala besar adalah masyarakat yang cenderung bersifat tradisional. Alasan sosial ini juga bisa diidentifikasi sebagai alasan politism karena pada waktu itu kekuasaan politik lebih mendukung kelompok tradisional.

Fakta ini menunjukkan bahwa tampilnya bersamaan dengan konsolidasi Sunni yang hampir selesai. Apa yang dilakukan oleh tokoh-tokoh yang secara serentak membangun tradisionalisme ini, hampir bisa dipastikan membawa dampak sedemikian rupa bagi sistem berpikir dan pola hidup bermasyarakat. Artinya nilai-nilai ortodoksi yang dibangun oleh kelompok ini melalui berbagai wilayah, fiqh dan kodifikasi hadits sudah terinternalisir dalam praktek kehidupan keseharian masyarakat. Di sisi lain, dengan cerdas al-Asy'ari melihat bahwa kehidupan berdasarkan ortodoksi yang sudah berjalan itu belum tersentuh oleh adanya teologi sistematis. Sejak dibatalkannya Mu`tazilah sebaga mazhab resmi yang dipaksakan oleh negara, masyarakat tidak mempunyai

[27]Fuad Baali dan Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic Thought Style; A Social Perspective (Boston: G.K. Hall and Co., 1981).

[28]Meredith B. Mc. Guire, Religion: The Social Context (California: Wadsworth Publishing Company, 1981), hlm. 61.

[29]Dalam menganalisis konversi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī ini penulis mengadopsi dan menggabungkan pendekatan yang dipakai oleh Fuad Baali, Ali Wardi dan Mc. Guire. Di satu sisi Menurut Fuad Baali dan Ali Wardi, ketika menganalisis pemikiran Ibnu Khaldun, faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran adalah hal-hal yang bersifat personal, kultural dan sosial. Di sisi lain, menurut McGuire ada dua faktor utama penyebab konversi yaitu faktor ideasional dan faktor psikologis. Mengingat al-Asy`ari telah mengalami konversi pemikiran maka penulis mengidentifikasi faktor konversinya adalah personal-ideasional, kultural-psikologis dan sosial. Baca: Fuad Baali dan Ali Wardi, Ibn Khaldun, baca juga: Mc. Guire. Religion.

acuan teolog. Al-Asy'arimenngisi kekosongan tersebut.

Kehadiran al-Asy'ari semakin mengokohkan posisi kelompok tradisional dan berlawanan dengan kelompok rasional yang diwakili oleh Mutazilah pada waktu itu. Adapun beberapa pandangan al-Asy''ari adalah

a.Kekuasaan dan Keadilan Allah

Bagi al-Asy'ari, Allah adalah zat yang Mahakuasa dan Mahaadil. Tentu demikian halnya bagi yang lain. Akan tetapi pemahaman mengenai kekuasaan dan keadilan ini ternyata antara satu pihak dengan pihak yang lain tidak sama. Adil, dalam pandangan al-Asy'ari, adalah meletakkan segala sesuatu pada tempatnya (*wadh`u al-syai' fi mahallihi*). Seseorang yang mempunyai kekuasaan berarti seseorang itu bisa melakukan apa saja terhadap apa yang dimiliki. Karena Allah adalah zat yang Mahakuasa berarti Dia bisa berbuat apa saja terhadap apa yang dikuasai-Nya. Jika Allah diakui zat yang Mahakuasa, maka apapun yang dilakukan Allah adalah sebuah bentuk keadilan. Tidak akan pernah ketidakadilan itu terdapat pada diri-Nya. Al-Asy'ari menggambarkan kekuasaan Allah seperti orang yang memiliki kekuasaan atas suatu barang yang dimilikinya dan mempergunakannya sesuai dengan kehendaknya sendiri. Sekalipun barang itu telah memberikan banyak kemanfaatan, maka tidak ada keharusan bagi orang itu untuk menempatkannya di tempat yang indah dan bergengsi. Sebaliknya, sekalipun barang itu tidak ada nilainya, juga tidak ada keharusan pemiliknya untuk membuang ke tempat yang menjijikkan. Semua tindakan pemilik barang itu tidak bisa dikatakan tidak adil karena ia berkuasa penuh terhadap yang dimilikinya.

Menurut al-Asy'ari Allah adalah maha segalanya. Allah berada di luar dari segala yang ada. Allah berada di luar domain hukum yang ada, sehigga ia bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Sekalipun menurut logika manusia hal itu tidak sepatutnya dilakukan oleh Allah, hal itu tetap pantas

dilakukan oleh Allah. Manusia adalah milik Allah sepenuhnya. Seorang yang selama hidupnya telah melakukan amal kebaikan, bisa saja diletakkan oleh Allah di dalam neraka. Atau sebaliknya, seorang yang selama hidupnya telah melakukan berbagai tindak kejahatan Allah bisa saja memasukkannya ke dalam surga. Sekalipun demikian, Allah tidak bisa dikatakan salah atau tidak adil karena yang dimaksud dengan perbuatan salah dan tidak adil menurutnya adalah perbuatan yang melanggar hukum, padahal di atas Allah tidak ada hukum, sehingga perbuatan Allah tidak pernah bertentangan dengan hukum. Karena itu, tidak ada istilah «tidak adil» bagi Allah. Apapun yang dilakukan Allah adalah wujud keadilan-Nya.

b. Perbuatan Manusia

Kekuasaan dan keadilan Allah sebagaimana dicanangkan oleh al-Asy'ari di atas mengakibatkan posisi manusia menjadi sangat lemah. Kelemahan ini menjadi semakin nyata karena diperkuat dengan keyakinannya bahwa seluruh apa yang dilakukan manusia sesungguhnya telah ditentukan oleh Allah. Dalam kaitan dengan ini, al-Asy'ari mengedepankan konsep *qadha-qadar.* Namun demikian, ia berusaha memberikan jalan keluar melalui konsep *al-kasb*.

Qadha dan *Qadar* adalah ketentuan dan ukuran tentang kehidupan manusia. Ada beberapa ayat yang berbicara tentang hal ini. Di antaranya yaitu QS al-Qamar (54) : 49 yang menyatakan *inna kulla syai'in khalaqnāhu biqadar* (Sungguh, kami ciptakan segalan sesuatu menurut ukuran) dan QS al-Thalaq (65): 3 yang menyatakan *qad ja`alallāhu likulli syai'in qadrā* (Sungguh Allah telah mengadakan ketentuan untuk segala sesuatu). Keduanya secara tegas menerangkan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dengan ukuran yang telah ditetapkan. Dari ayat ini sangat jelas bahwa ukuran itu merupakan ketentuan yang telah dibuat oleh Allah bersamaan dengan penciptaannya yang merupakan harga mati tanpa ada kemungkinan sedikitpun untuk berubah.

Menurut al-Asy'ari manusia adalah lemah. Dalam kelemahannya itu manusia bergantung pada kehendak dan kekuasaan Allah. Apa yang dilakukan manusia sesungguhnya adalah ketentuan dan kehendak Allah. Namun demikian, al-Asy'ari tetap memberikan porsi keterlibatan manusia dalam perbuatannya. Untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kemauan dan kehendak mutlak Tuhan itulah al-Asy'ari memakai kata *al-kasb*.[30] Konsep ini menunjukkan bahwa sesuatu perbuatan terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan oleh Tuhan. Dengan demikian menjadi perolehan bagi seseorang yang dengan daya-Nya perbuatan itu menjadi terlaksana. Kendati demikian, *al-kasb* itu adalah tetap ciptaan Tuhan sehingga manusia tetap berada dalam poisi yang pasif dalam perbuatan-perbuatannya. Dalil yang dipergunakan oleh al-Asy'ari dalam kaitan dengan perbuatan manusia in adalah Q.S. al-Shāffāt (37): 96 *"wa Allāhu khalaqakum wa mā ta`malūn"* (Allah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat). Jadi Tuhanlah yang menjadi pembuat yang sebenarnya dari perbuatan manusia dan manusia menjadi tempat bagi perbuatan Tuhan.

Al-Asy'ari secara tegas menyatakan keyakinan adanya seluruh ketentuan kehidupan manusia melalui qadha dan qadar. Seluruh kebaikan dan keburukan, manis dan pahitnya kehidupan adalah dengan ketentuan Allah. Menurutnya, manusia tidak memiliki dirinya sendiri, bahaya maupun manfaat, kecuali dengan kehendak Allah.[31]

Dari pandangan ini diketahui bahwa segala perbuatan manusia, menurut al-Asy'ari, positif maupun negatif, manis maupun pahit, ditentukan oleh Allah. Keinginannya hanya akan bisa terealisir dengan adanya ketentuan dan kekuasaan Allah, karena manusia sendiri tidak memiliki hak atas dirinya sendiri kecuali hanya atas kehendak Allah. Dari persepktif

[30]Berkaitan dengan pemikiran al-Asy`arī mengenai al-kasb menarik untuk dibaca penulisan Nukman Abbas, Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan (Jakarta; Penerbit Erlangga, 2006).

[31]Al-Asy`ari, al-Ibanah, hlm. 9.

qadhā dan *qadar* ini, sosok manusia dalam pandangan al-Asy'ari merupakan sosok yang berada dalam posisi yang tidak bisa menentukan kemerdekaan dirinya sendiri, kendati ia telah mengusulkan adanya konsep *al-kasb* sebagai upaya untuk keluar dari keterbelengguan itu. Akibatnya, konsep perbuatan manusia menjadi tidak mandiri, tetapi ditentukan oleh Allah sepenuhnya.

Pendapat al-Asy'ari ini semakin dikokohkan oleh penerusnya, al-Gazali. Untuk mendukung gagasannya al-Gazali menyatakan bahwa sesungguhnya daya manusia rapat hubungannya dengan perbuatan itu, tak dapat dikatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan itu. Untuk itu perlu dicari term baru dan sesuai dengan apa yang disebut dalam Q.S. al-Baqarah (2): 286 yang dijadikan rujukan bagi Mu`tazilah. Bagi al-Gazāli, *al-kasb* bisa diibaratkan dengan perbuatan dua orang yang mengangkat batu berat. Satu orang tidak kuat mengangkatnya, sedangkan yang lainnya kuat untuk mengangkatnya. Keberhasilan mengangkat batu berat tersebut tidak bisa dikatakan bahwa semata-mata dari hasil kerja orang yang kuat mengangkat. Demikian pula dengan perbuatan manusia, pada hakekatnya terjadi dengan adanya daya Tuhan, tetapi manusia tetap tidak kehilangan sifatnya sebagai pembuat.

b. Kemampuan akal manusia

Keberadaan akal manusia sangat tergantung kepada pemahaman mengenai kekuasan dan keadilan Allah serta perbuatan manusia. Membaca dua penjelasan mengenai dua hal tersebut, bisa diketahui bahwa keberadaan manusia demikian lemah di hadapan Tuhan. Jika akal adalah bagian inheren dari manusia, maka kemampuan akal pun menjadi lemah dan oleh karenanya menjadi terbatas. Sekalipun, bagi al-Asy'ari akal manusia mampu mengetahui adanya Tuhan, tetapi kewajiban untuk mengetahui Tuhan tidak ditetapkan oleh akal. Wahyu Allah yang mewajibkan manusia untuk mengetahui Tuhan, yang mewajibkan untuk bersyukur kepada-Nya.

Sekiranya wahyu tidak turun kepada manusia maka tidak wajib mengetahui dan bersyukur sama sekali kepada-Nya. Akal juga tidak mampu mengetahui baik dan buruk. Baginya, baik dan buruk tidak melekat pada suatu perbuatan, tetapi tergantung pada kehendak mutlak Tuhan. Dusta, misalnya, adalah jahat karena dilarang Tuhan. Bila dusta disuruh Tuhan, maka dusta adalah baik.

c. Kebaikan dan Keburukan.

Menurut al-Asy'ari yang disebut kebaikan adalah seluruh yang diperintahkan, dianjurkan maupun diperbolehkan oleh Allah swt. Kebaikan bukanlah semata-mata kewajiban atau anjuran, tetapi juga segala sesuatu yang tidak ada larangan secara tegas (*ibahah*) dari Allah swt. Sebaliknya, yang disebut keburukan adalah segala sesuatu yang dilarang oleh Allah swt.[32] Dengan demikian, kebaikan dan keburukan sangat ditentukan oleh ada atau tidak adanya pemberitahuan oleh Allah, bukan ditentukan oleh kemampuan manusia itu sendiri karena manusia sangat dipengaruhi dan diliputi dengan hawa nafsu. Wilayah kebaikan jika dibandingkan dengan wilayah keburukan ternyata jauh lebih luas wilayah kebaikan. Berdasarkan ini, maka kebaikan dan keburukan yang menjadi standard dalam praktik politik umat Islam seharusnya adalah apa yang telah digariskan oleh Allah.

d. Bi la kayf wa la tasybih

Selain melahirkan konsep keadilan, pandangan al-Asy'ari mengenai kekuasaan Allah juga melahirkan konsep kesucian yang tidak mungkin tertempeli sifat-sifat kemanusiaan. Sebelum konsep kesucian ini diperkenalkan al-Asy'ari, sebenarnya telah ada lebih dulu berbagai paham yang mencoba memberikan penjelasan terhadap berbagai ayat yang berbicara tentang adanya berbagai atribut manusiawi yang ada pada Allah. Mu`tazilah, sebagai kelompok yang mengedepankan aspek rasionalitas, memberikan pemahaman

[32]Al-Asy`ari, Ushul Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah, Kairo: Dar al-`Ulum, tt., hlm. 78.

yang metaforis sifatnya. Dengan demikian, kelompok ini secara tegas keluar dari penggambaran manusiawi mengenai Allah. Sementara itu di sisi lain, kelompok *musyabbihah* cenderung memaknainya bahwa atribut-atribut itu adalah sama dengan atribut kemanusiaan.

Melihat kenyataan ini, al-Asy'ari melontarkan konsep *bi la kayf wa la tasybih,* tidak perlu dipertanyakan bagaimana mengenai hal itu dan tidak ada penyerupaan, tidak perlu perincian dan penjelasan, [33] untuk mengisi kekosongan dan ketidakmampuan kelompok tersebut dalam menjawab berbagai pertanyaan dan pandangan dari berbagai pihak. *La kaifa* adalah konsep yang ditujukan untuk mementahkan pandangan Mu`tazilah yang secara tegas berusaha menakwilkannya. Sementara *la tasybih* adalah konsep untuk membantah kaum *musyabbihah* yang cenderung antropomorfis. Jadi konsep-konsep ini sebenarnya adalah untuk memukul lawan-lawan paham keagamaannya sekaligus lawan politiknya.

Konsep ini merupakan konsep yang dikembangkan dari adanya keyakinan bahwa Allah adalah zat yang berbeda dengan segala sesuatu yang ada (*laisa kamitslihi syai'un*). Karena keterbatasan penalaran manusia, maka manusia pasti tidak akan bisa menjelaskan bagaimana dan di mana letak perbedaan Allah itu dengan segala selain-Nya. Manusia adalah entitas relatif dan terbatas, sedangkan Allah adalah zat yang mutlak dan tak terbatas. Apapun pemikiran yang dilakukan oleh manusia, termasuk mengenai Tuhannya, selalu berada dalam keterbatasan. Oleh karena itu, pemikiran manusia tidak akan bisa menyentuh kemutlakan dan ketakterbatasan Tuhan.[34]

f. Kedudukan al-Qur'an

Al-Asy'ari berpendapat bahwa al-Quran adalah *kalamullah*, tidak berubah, tidak diciptakan, bukan makhluk dan tidak baru. Adapun huruf, bentuk, warna, dan suara adalah diciptakan. Al-

[33]Al-Asy`ari, *al- Ibanah*, hlm. 9, 35-39. Baca juga Al-Asy`ari, *Ushul,* hlm. 76.

[34]G.E. Von Gruneboum, Classical Islam A History 600 A.D. –1258 A.L. (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), hlm. 130.

Quran *qadim* sebagaimana *qadim*nya Zat Yang Maha Tinggi. Ia tidak tersusun dari huruf dan kata-kata. Karena kata-kata dan huruf itu baru sehingga tidak melekat pada yang *qadim* dan *wajib al-wujud*. Pandangan al-Asy'ari ini didasarkan kepada Q.S. al-Rūm (30): 25 yang berbunyi "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah tegaknya langit dan bumi dengan perintah-Nya." Demikian pula pada Q.S. al-A`rāf (7): 54. "Ingatlah hanya pada Allah hak mencipta dan memerintah." Ketika menjelaskan tentang ayat ini, ia menegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan perintah tersebut adalah kalam Allah itu sendiri. Dalam tulisan lain, ia menjelaskan bahwa antara mencipta dan memerintah adalah berbeda. Segala sesuatu yang diciptakan adalah keberadaan setelah kebelumberadaan. Perintah-Nya adalah sesuatu yang tidak dicptakan sebab jika diciptakan maka tentu saja dibutuhkan ada perintah yang lain untuk mengadakan perintah itu. Hal itu akan berlangsung terus menerus.[35]

Memahami keyakinan al-Asy'ari bahwa al-Quran adalah *qadim* tidak bisa dilepaskan dari kerangka pemikirannya tentang sifat Allah secara umum mengingat al-Quran sesungguhnya adalah manifestasi dari salah satu sifat Allah yaitu *kalam. Kalam* Allah bukanlah alam karena ia menempel pada *Khaliq*. Karena al-Asy'ari meyakini bahwa Allah mempunyai sifat dan sifat-sifat tersebut adalah *qadim*, maka tentu saja al-Quran sebagai manifestasi kalam Allah tidak bisa tidak adalah *qadim*.

g. Sifat Allah swt

Dalam hal ini al-Asy'ari dapat dianggap mengambil jalan tengah dengan mengemukakan bahwa Tuhan mempunyai sifat yang menjadi bukti adanya (*wujud*) Allah. Sifat-sifat tersebut antara lain adalah hidup (*hayat*), berkuasa (*qudrah*), mengetahui (*`ilm*), berkehendak (*iradah*) melihat (*bashar*), mendengar (*sam`*), berbicara (*kalam*). Akan tetapi dalam pandangannya, sifat Tuhan bukan esensi Tuhan itu sendiri,

[35]Al-Asy`ari, Ushul, hlm. 71-72.

sifat Tuhan dan zat Tuhan adalah berbeda tetapi adalah satu (*ma huwa wa la gairuhu*, *shifat Allah laisat 'ain dzatihi wa la gairu dzatihi*).[36]

Ada beberapa karakter berkaitan dengan sifat ini. Bagi al-Asy'ari sifat Allah adalah *qadīm* karena melekat pada yang *qadim*. Memang benar bahwa zat dan sifat adalah sesuatu yang berbeda akan tetapi keberadaan sifat itu sendiri pasti melekat kepada zat. Sifat tidak bisa berdiri sendiri. Karena itu, zat dan sifat merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Tidak mungkin menggambarkan keberadaan Allah tanpa sifat-Nya. Menggambarkan bahwa Allah adalah zat yang berkuasa pasti harus mengakui kekuasaan-Nya; Allah adalah zat yang berkehendak tidak mungkin tanpa mengakui kehendak-Nya, Allah adalah zat yang hidup tidak mungkin tanpa pengakuan terhadap kehidupan-Nya, Allah adalah zat yang mengetahui tidak mungkin tanpa pengakuan terhadap pengetahuan-Nya, dan seterusnya. Karena keduanya menjadi satu kesatuan, maka apa yang terdapat pada zat tentulah berlaku juga pada sifat. Jika zat adalah *qadim*, maka tidak mungkin sifat adalah hadits. Jika zat *qadim* dan sifatnya *hadits* berarti di situ terjadi pertentangan. Antara yang *qadim* dan yang *hadits* tidak mungkin bisa berada dalam satu kesatuan.

B. TANTANGAN MODERNITAS

Kini Teologi Islam telah memasuki masa modern dan segala tantangan modernitasnya. Sebagai sebuah rumusan pemikiran yang pada mulanya dalam rangka berusaha merespon persoalan pada masanya, tentu saja sekarang ini teologi Islam pun harus merespon kehidupan modern dengan segala pernak-perniknya. Kata modern berasal dari kata Latin *modernus* yang artinya baru saja; *just now*. Namun demikian, sebenarnya pengertian modern bukan sekedar mengacu kepada zaman sebagaimana yang dikenal dengan zaman

[36]Ahmad Mahmud Shubhi, fi `Ilm al-Kalam (Kairo: Dar al-Kutub al-Jami`ah, 1969), hlm. 62.

purba,klasik, zaman pertengahan dan zaman modern, akan tetapi juga mengacu kepada cara berfikir dan bertindak. Dari Batasan ini timbul istilah modernitas. Dengan menggunakan kerangka berpikir di atas, modernitas sesungguhnya bisa dipahami sebagai zaman yang ditandai oleh dua ciri utama, yaitu cara berpikir yang lebih mengedepankan akal (cara berpikir rasional) dan cara bertindak dengan menggunakan alat-alat yang menjadi aktivitas menjadi semakin efisien dan efektif (cara bertindak teknikal). Sains dan teknologi mengakibatkan laju perkembangan dunia menjadi terasa lebih cepat; batas wilayah yang ada juga terasa menjadi lebih sempit.

Berbicara modern selalu berkaitan dengan masalah ruang dan waktu. Sesuatu bisa saja dikatakan modern di tempat tertentu, namun belum tentu di tempat lain. Begitu pula sesuatu bisa dikatakan modern untuk waku yang akan datang. Begitu seterusnya selalu membutuhkan sesuatu yang baru dari tradisi-tradisi yang lama. modern mempunyai makna yang relatif.

Istilah lain selain modern dan modernitas yaitu modernisme. Sedikit berbeda dengan modern dan modernitas, modernisme dalam arti pemikiran, tidak bisa dilepaskan dari alam pikiran Barat. Akar-akar modernisme berasal dari perkembangan filsafat serta ilmu pengetahuan dan teknologi dari Barat. Pada awal abad 15-16 muncul gerakan *renaissance*, yaitu gerakan menentang gereja yang dianggapnya telah membelenggu dan memasung kreatifitas berfikir manusia. Gerakan *renaissance* pada akhirnya menempatkan manusia pada kedudukan sentral dengan kekuatan rasionalnya, dimana pada masa ini Rene Descartes muncul sebagai tokoh utamanya. Jika pada abad pertengahan filsafat mencurahkan perhatian pada hal-hal abstrak yang didominasi oleh religiusitas gereja, maka pada zaman *renaisance* perhatian ditujukan pada hal-hal yang konkret, pada alam semesta, manusia, kehidupan masyarakat, dan sejarah.[37] Dari rasio itulah lahir pencerahan dalam kehidupan natural manusia, yakni pada zaman *aufklarung* pada abad ke 18. Pada masa ini David Hume telah menanamkan puncak pemikiran empirismenya yang secara

[37]Harun Hadiwiyono, Sari Sejarah Filsafat, (Yogyakarta: kanisius, 1983), 12

tegas menolak kebenaran metafisika dalam aktifitas ilmiah dan terus merangsang penemuan-penemuan baru, hingga menjadi ladang penyelidikan ilmu baru yang sekuler.[38]

Dengan demikian zaman modern sebenarnya didorong oleh perkembangan filsafat Barat, yang memberikan fokus pada pembahasan humanisme, individualisme dan kebebasan. Hingga pada akhirnya arah kecenderungan ini membawa konsekwensi yang mengakibatkan keraguan-keraguan.

Modernisasi secara implikatif, merupakan proses yang cenderung mengikis dan menghilangkan pola-pola lama dan kemudian memberinya status modern pada pola- pola yang baru. Sementara aspek yang paling mencolok dari modernisasi adalah beralihnya teknik produksi dari tradisional ke teknik modern. Pandangan ini berlandaskan pada terjadinya revolusi industri di Barat. Dengan kata lain modernisasi adalah suatu proses transformasi perubahan bentuk dari masyarakat tradisional menuju masyarakat modern. Makna tradisional sendiri diartikan sebagai pandangan hidup yang pada pokoknya tertutup, kaku dan tidak mudah menerima perubahan.[39] Sebagai suatu proses yang global, pada perjalanannya modernisasi yang diterapkan mempunyai implikasi-implikasi dan sering kali kontra produktif.

Dari pemaparan di atas, bisa diketahui bahwa modernisasi dapat dimaknai sebagai meniru Barat, atau setidaknya mengikuti jejak masyarakat Barat. Hal ini memang fakta-faktanya tetap, yakni desain-desain dan peralatan yang dipakai dalam riset modernisasi adalah dikembangkan di Barat, oleh ilmuan Barat dan terpengaruh oleh cara-cara berfikir Barat. Namun bukan berarti meniru secara membabi buta. Unsur-unsur pengetahun modern yang mula-mula dari Barat dapat ditransfer, diadaptasi tanpa harus menjadi seperti orang Barat secara berlebihan misalnya: gaya bicara, pergaulan, pola hidup inilah yang sering diistilah dengan westernisasi.[40]

---

[38]Pardoyo, Sekularisasi dalam Polemik, (Jakarta: Pustaka Utama Grafit, 1993), 5

[39]Pardoyo, Sekularisasi.., 40,

[40]Koentjaraningrat, Kebudayaan Metalitas dan Pembangunan. (Jakarta: Gramedia, 1987), Hal. 140-142.

Menurut Daniel Lerner modernisasi adalah istilah baru untuk suatu proses yang panjang, yaitu proes perubahan sosial dimana masyarakat yang kurang berkembang memperoleh cirri-ciri yang biasa bagi masyarakat yang lebih berkembang.[41] Nurcholis Madjid mengatakan satu hal yang pasti bahwa kita menerima modernisasi akan tetapi menolak westernisasi. Westernisme yang dimaksud adalah suatu keseluruhan faham yang membentuk suatu totalitas *way of life* dimana faktor yang paling menonjol adalah sekulerisme.[42] Dengan demikian sudah sewajarnya menerima modernisasi, akan tetapi menolak westernisasi karena modernisasi bukanlah westernisasi.

Salah satu karakteristik modern adalah wataknya yang rasional. Di sinilah sebenarnya letak tantangan yang dihadapi masyarakat Islam modern sekarang. Rasionalisme akan berimplikasi membawa pada sikap anti tradisionalisme, di mana yang terakhir ini dipahami sebagai suatu yang mengikat masyarakat secara emosional. Sikap rasional akan mendorong orang-orang untuk selalu cenderung mempertanyakan keabsahan tradisi-tradisi lama yang sudah mengakar.

Implikasi selanjutnya dari rasionalisme adalah sekulerisme. Dalam pandangan Larry Shine, bahwa sekularisasi paling tidak menunjukkan lima hal. Pertama mundurnya pengaruh agama. Kedua adalah sekedar kompromi dengan dunia. Ketiga demistifikasi atau desakralisasi dunia. Keempat ketidak terikaitan disengagement kepada masyarakat. Kelima pemindahan kepercayaan/iman dan pola-pola prilaku dari suasana keagamaan ke suasana sekular.[43] Yang paling tampak pada masyarakat Muslim modern kini adalah definisi terakhir. Muslim modern cenderung mengatur prilaku dan menerima keyakinannya tidak lewat doktrin-doktrin agama, tetapi lewat pertimbangan-pertimbangan rasional dan praktis di mana peran akal sangatlah mendominasi. Sementara di sisi lain pragmatisme telah menyempitkan peranan agama sebagai pengatur prilaku.

---

[41]Sidi Gazalba, Modernisasi dalam Persoalan, Bagaimana sikap Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985) hal. 4-5

[42]Nurcholis Madjid, Islam, Kemodernan dan k- Indonesiaan, (Bandung: Mizan 1993), 18

[43]Ibid.,179

Dalam sebuah karyanya yang berjudul *al-Madzahib al-Islamiyyah*, Muhammad Ahmad Abu Zahrah mengelompokkan aliran-aliran teologi dalam sejarah Islam ke dalam dua kelompok besar yaitu kelompok yang bergerak pada ranah teologi dan yang bergerak pada ranah politik. Kelompok yang dimasukkan ke dalam ranah teologi adalah Mu`tazilah dan Asy`ariyah, sedangkan yang dimasukkan dalam ranah politik adalah Syiah dan Khawarij.[44] Pada bagian ini hanya akan dibicarakan mengenai aliran yang berada pada ranah teologi yaitu Mutazilah dan Asy'ariyah mengingat kedua aliran inilah yang pada akhirnya menguasai dialektika pemikiran teologi. Keduanya merupakan kelompok yang mempunyai pengikut yang cukup besar dan mempunyai cara pandang yang saling berhadapan secara diametral. Mutazilah sebagai representasi kelompok rasional, dan Asy'ariyah merupakan representasi kelompok tradisional.

Kompatibilitas teologi Islam dalam menghadapi tantangan modernitas pernah dipertanyakan oleh petinggi pemerintah Indonesia pada Maret 1988. Waktu itu beberapa pemikir Muslim, di antaranya Zamakhsyari Dhofier, Zakiah Daradjat, dan Andi Hakim Nasution diundang oleh Dephankam. Ada sebuah pertanyaan menarik dan mendasar yang diajukan oleh Dephankam kepada mereka. Pertanyaan itu seputar hakekat teologi Islam. Manakah teologi Islam yang sesungguhnya: lebih percaya kepada takdir ataukah lebih menekankan kepada ikhtiar? Pertanyaan ini tentu saja membuat para pemikir muslim balik bertanya mengapa persoalan itu dimunculkan? Dephankam menjawab bahwa mayoritas orang Indonesia adalah muslim sehingga pandangan teologi mereka tentu saja sangat berpengaruh terhadap jalannya pembangunan di Indonesia.[45]

Alasan Dephankan mempertanyakan hal itu terasa sangat masuk akal Nurcholish Madjid sendiri mengibaratkan teologi sebagai sebuah karpet, sementara aspek-aspek lain adalah benda-benda yang diletakkan di atasnya. Semua apa yang sekarang ini muncul sebagai tindakan *ad hoc* yang konkret sebetulnya mempunyai

[44]Muhammad Ahmad Abu Zahrah, al-Madzahib al-Islamiyyah (Kairo: al-Maktabah al-Adab, tt.i)

[45]M. Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam,* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm 39.

dasar dan pemikiran yang fundamental.[46] Dengan kata lain bisa dipahami bahwa teologi mendasari seluruh bangunan pemahaman yang lainnya karena ia membentuk *mind set*. Teologi menjadi unsur sangat menentukan apakah agama menjadi fungsional ataukah tidak Jika demikian, pertanyaan mendasar yang kemudian muncul adalah signifikankah teologi Islam yang telah terbentuk untuk menjawab berbagai tantangan kemanusiaan sekaligus memecahkan berbagai problem riil kemanusiaan sekarang ini.

Jika diadakan proses identifikasi terhadap tantangan dan problem kemanusiaan sekarang, ternyata demikian kompleks. Mulai dari persoalan internal teologi umat Islam yang beragam corak akibat dari adanya perbedaan penafsiran sampai akibat-akibat moral yang dilahirkan oleh adanya arus deras era informas, bahkan keterpurukan umat Islam dalam kompetisi penguasaan dan pengelolaan dunia.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut pertama yang diperlukan adalah data-data proses konseptualisasi dalam konteks kesejarahan. Seperti diketahui dalam sejarah teologi Islam, ada banyak sekali corak dan warna teologi yang berkembang. Semuanya mempunyai kekhasannya tersendiri. Kelompok teologi yang mula-mula muncul adalah Khawarij. Ia merupakan kelompok yang ekstrim dan eksklusif. Al-Syahrastani menengarai kelompok ini sebagai kelompok yang menyempal dari pemerintahan Islam yang sah.[47] Akar-akar mereka semula sebenarnya adalah pengikut Ali, tetapi dengan berbagai pertimbangan, ketidaksesuaian keyakinan politis, akhirnya mereka menyatakan keluar. Bagi mereka satu-satunya hukum adalah hukum Allah (*la hukma illa li Allah*) yang diterapkan secara fanatis , ekslusif dan intoleran. Iinilah ciri Khawarij yang dalam kerangka operasionalnya dilakukan dalam tiga gerakanyaitu takfir, hijrah dan jihad.[48]

Takfir dilakukan kepada kelompok yang dipandang sudah menyimpang dari ketentuan dan hukum Tuhan. Siapapun yang tidak

[46]Nurcholish Madjid. "Abduhisme Pak Harun" dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution.* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 109

[47] Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal (*Beirut: Dar al-Fikr, tth.), hlm. 114.

[48]Azyumaardi Azra. *Pergolakan Politik Islam*. (Jakarta : Paramadina, 1996), hlm. 141.

tunduk kepada hukum-Nya, tentu saja yang sesuai dengan pengertian mereka yang biasanya diturunkan dari pemahaman tekstual, adalah kafir. Setelah proses pengafiran ini, konsekuensinya kelompok Khawarij harus berhijrah, memisahkan diri dari orang-orang yang telah dipandang sesat tersebut. Selanjutnya disusul dengan pernyataan dan pelaksanaan jihad, perang dengan "orang kafir".

Berbeda dengan sistem teologi Khawarij yang mendasarkan sepenuhnya kepada doktrin-doktrin tekstual yang terkesan kaku dan rigid, Mu'tazilah adalah sistem teologi yang sangat menekankan aspek rasionalitas. Mereka berusaha memperkenalkan lima prinsip keimanan yang terdiri dari *tauhid, al-'adl, al-wa'd wa al-wa'id, al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar, al-manzilah bain al-manzilatain*.[49] Sebagai representasi dari kelompok rasionalis, yang lahir dari keprihatinan realitas kognitif, tentu saja mereka memaparkan sistem teologinya secara filosofis dan njlimet. Akibatnya sistem teologinya menjadi sangat elitis. Ia hanya menjadi konsumsi bagi orang-orang yang terdidik secara intelektual sehingga tidak mampu menyentuh akar-akar persoalan pada masyarakat bawah.

Salah satu prinsip ajaran yang dikedepankan adalah keadilan -suatu isu yang sebenarnya sangat relevan pada saat itu, terutama jika diingat praktek keseweanang-wenangan penguasa- Keadilan Allah dipahami bahwa semua perbuatan-Nya adalah baik. Ia tidak melakukan sesuatu yang tidak baik dan tidak meninggalkan apapun yang merupakan kewajiban bagi-Nya. Keadilan dalam perspektif Mutazilah mengimplikasikan adanya kebebasan berkehendak dan bertindak (*free will and free act).* Akan tetapi lantaran dasar keprihatinanya yang elitis. Maka keadilan yang dimaksudkan adalah keadilan lain yang bersifat eskatologis, yang berkaitan dengan peran Tuhan di kemudian hari. Bukan keadilan sosiologis..

Akibat lebih jauh yang bisa dirasakan adalah keinginan mereka untuk "menurunkan" Tuhan dan agama hanya pada dataran kognitif

[49]Mengenai kelima prinsip ini bisa dibaca secara lebh komprehensip dalam al-Qodli Abdul Jabbar. Syarh Ushul al-Khamsah, Abd al-Karim Usman (ed) (Kairo : Maktabah Wahbah, 1965).

semata. Meminjam istilah Iqbal,[50] mereka berusaha mereduksi agama menjadi semata-mata sistem konsep yang logis sehingga memisahkan pemikiran keagamaan dari pengalaman konkret manusia.

Sistem teologi lain yang saat sekarang ini masih sangat dirasakan adalah sistem teologi Asy'ariyah. Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy;ariyah didirikan di atas kerangka yang sangat teosentris. Segala sesuatu yang terjadi di dunia ini pada hakekatnya bergerak atas ketentuan Tuhan. Manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan hasil dari yang diinginkan. Bagi umat Islam yang umumnya bersifat sederhana, kerangka pemikiran seperti ini menjadi lebih mudah diterima karena tetap meletakkan Tuhan sebagai yang diatas segalanya. Itulah sebabanya sistem teologiini menjadi sangat mengakar di masyarakat. Implikasi sistem teologiini menjadikan kemampuan akal manusia dalam menghadapi segala realits mempunyai daya yang lemah.

Dari berbagai konsepsi sebagaimana dijelaskan di depan, bisa disimpulkan bahwa teologi adalah persoalan spekulatif dan metafisik. Sementara itu, persoalan-persoalan riil kemanusiaan bersifat aktual dan eksistensial. Jika teologi adalah karpet, sedangkan segala sessuatu yang lain adalah benda-benda yang ada di atasnya, tentu posisi teologi amat fundamental. Bagaimana pun tatanan segala sesuatu sangat ditentukan oleh landasan yang diberikannya. Kalau pengendaiannya seperti itu, maka teologi Islam, yang note bene adalah produk klasik, spekultaif dan metafisik, rasa-rasanya berat diharapkan untuk bisa turut memecahkan persoalan riil kemanusiaan yang kompleks tersebut, lebih lebih era sekarang di mana telah terjadi proses globalisasi dalam segala aspek.

.Proses globalisasi itu, dalam skema Alvin Toffler, terjadi di dunia disebabkan oleh karena adanya revolusi teknologi informasi dan komunikasi. Ia menyebutnya sebagai gelombang ketiga. Gelombang ini melahirkan sebuah peradaban global dengan ciri ketergantungan

[50]Mohammad Iqbal. The Reconstruction Religious Thought in Islam. (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 5. Dalam bukunya ini Iqbal mengatakan ".The Mutazila… reduced religion to a mere sistem logical concepts ending in a purely negative attitude. They failed to see that in the domain of knowledge -scientific .....

antarbangsa dan menciutkan dunia menjadi sebuah desa buana (*global village*), sebuah dunia yang bisa dilukiskan sebagai tanpa batas dan tanpa sekat, *blong* (*borderless world*). Peradaban global bisa dipahami sebagai lingkup masalah yang menyangkut kepentingan dan nasib bersama yang tidak dapat lagi dipecahkan hanya oleh negara masing-masing.

Menurut Huntington globalisasi akan meniscayakan adanya benturan peradaban (*clash of civilization*). Benturan tidak hanya terjadi pada aras ideologis melainkan telah merambah aras kultural. Benturan ini tentu akan menghasilkan krisis yang tidak kecil. Krisis itu bisa jadi berujud perang saudara, tetapi juga bisa berwajah krisis sosial, budaya, poltik bahkan psikologis. Sebagai sebuah benturan bisa dipastikan akan mengimplikasikan adanya pihak–pihak yang menang (*the winner*) dan yang kalah (*the loser*).[51]

Walaupun globalisasi itu dinilai posititp, tetapi bagi sementara pihak juga mengandung nilai negative. Sebagai contoh ciri positip *global market* yang membawa peluang perluasan pasar dan keragaman konsumen, juga mengandung aspek negative dengan kerasnya kompetisi antar produsen dunia. Dengan berdasarkan pada *equality of opportunities principle* tentu saja bisa dibayangkan bagaimana kompetisi berlangsung antara negara maju dengan negara berkembang, apalagi dengan negara terbelakang.

Demikian pula dengan informasi global yang cepat dan akurat. Di satu sisi bisa menyajikan berbagai khazanah dunia lain dengan sangat cepat. Akan tetapi, di sisi lain membawa dampak negatif terhadap nilai-nilai budaya setempat karena pada waktu bersamaan menjadi sarana infiltrasi kultural ideologis. Gustave le Bone pernah mengajukan sebuah teori bahwa masyarakat sesungguhnya dibentuk dari proses imitasi. Jika ini benar, maka akan terjadi suatu imitasi sosial-kultural yang amat hebat yang tidak mesti sesuai dengan nilai-nilai lokal.

Tesis Huntington ini sepenuhnya dibenarkan oleh Fukuyama. Oleh karena itu, menurut Fukuyama, adanya perbedaan kultural

[51]Baca; Jacques Atali. Milenium. Winners and Losers in the Coming World Order. terj. Emmy Noor Hariati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

tersebut harus benar-benar mendapat perhatian serius, bukan hanya berkaitan dengan problem internalnya sendiri, melainkan juga dalam hubungannya dengan negara lain.[52] Perhatian serius terhadap fenomena ini tentu saja menjadi pekerjaan semua pihak jika tidak menginginkan adanya akibat yang menghancurkan sisi kemanusiaan itu sendiri; sebaliknya menginginkan terciptanya tata kehidupan yang diwarnai oleh perdamaian global.

Peradaban global adalah sebuah keniscayaan. Tak ada tawar menawar atau kata-kata untuk menolak. Yang bisa dilakukan adalah begaimana berusaha untuk mensikapinya secara arif dan kritis. "*Are We Masters or Servants*?" demikian pertanyaan yang dilontarkan oleh Paul Vallely dan Ian Linden dalam dua seri tulisannya mengenai *Doing Battle with Globalisation.* Terhadap pertanyaan ini keduanya tidak menjawab dengan melakukan identifikasi diri secara tegas. Mereka hanya menyimpulkan bahwa globalisasi bukanlah merupakan proses hegemonisasi monolitik.[53] Tetapi, dalam tulisan keduanya yang berjudul *The Tide can be Tamed*, mereka menegaskan bahwa gelombang yang dibawa arus globalisasi masih bisa dijinakkan karena globalisasi bukanlah merupakan sebuah proses yang begitu saja terlepas dari etika dan berbagai aspek kontrol.[54] Apalagi jika dipahami, bahwa globalisasi adalah sebuah produk peradaban, sehingga dengan demikian pasti juga akan bisa dikendalikan oleh para perancang peradaban itu sendiri.

Sebagai bagian dari perdaban global, dunia Islam juga harus bersikap demikian sekalipun memang harus diakui mendapatkan tekanan yang cukup berat. Berat, karena hal ini tidak terlepas dari adanya asumsi yang dimiliki oleh agama, khususnya Islam, bahwa manusia perlu mempunyai pegangan hidup yang kokoh dan tetap (*stable, certainty, unfalsifiable*). Padahal kehidupan itu sendiri terus selalu dalam perubahan (*unstable, uncertainty, falsifiable*). Dalam keadaan demikian manusia dituntut untuk selalu beradaptasi dengan

[52]Francis Fukuyama, Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (London: Hamish Hamilton, 1995), hlm. 5.

[53]Paul Vallely dan Ian Linden. "Doing Battle with Globalisation: Are We Masters or Servants?" dalam The Tablet, 9 Agustus, 1997, hlm. 1004-1005.

[54]Paul Vallely dan Ian Linden. "Doing Battle with Globalisation: The Tide can be Tamed" dalam The Tablet, 9 Agustus, 1997, hlm. 1035.

lingkungan baru secara terus menerus, sementara nilai-nilai lama yang diidealkan dijadikan sebagai panutan.

Secara singkat dan tepat Helmut Kalbitzer mengatakan bahwa peradaban industri tidak mengandung nilai-nilai moral dan seni[55] apalagi pada era peradaban berikutnya yaitu peradaban informasi. Suatu peradaban yang kering, bahkan tidak mengandung muatan-muatan moral dan seni, bisa dipastikan akan berisi kekerasan. Lewis Mumford, penulis *Condition of Man* dan *Technics and Civilization* menggambarkan bahwa manusia yang hidup pada masa itu berada dalam bimbingan kekerasan.[56] Itulah sebabnya tidak terlalu berlebihan rasanya jika Sisella Bok menengarai bahwa tantangan abad 21 pada dasarnya adalah persoalan moral. Hal ini hanya bisa ditangani apabila proses-proses kerjanya didasarkan pada adanya *trust.*[57]

Sekian banyak pihak menaruh harapan besar kepada Islam untuk mengadakan kontrol dan memberikan arah moral terhadap peradaban yang ditimbulkan akibat adanya globalisasi. Apa yang bisa diberikan Islam kepada peradaban global? Akbar S. Ahmed menegaskan bahwa banyak sekali yang bisa diperbuat oleh Islam. Konsepsinya tentang keseimbangan antara agama dan dunia menjadi sangat bernilai. Ini bisa mengoreksi dan mengendalikan materialisme yang mewataki sebagian besar peradaban sekarang ini serta bisa memberikan perasaan kasih sayang, kesalehan dan rasa rendah hati. Kealitas-kualitas ini menegaskan kandungan moral dan eksistensial manusia.[58]

Secara normatif apa yang diungkapkan oleh Akbar S Ahmed tidaklah berlebihan. Secara tegas al-Quran menyatakan bahwa bumi ini hanya akan diwarisi oleh hamba Allah yang salih.[59] Kesalihan

[55]Faisal Islamil. Paradigma Kebudayaan Islam (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 254.

[56]Ismail. Paradigma, hlm. 252.

[57]Inovasi No. 7 tahun 1987.

[58]Akbar S. Ahmed. Postmodernisme and Islam: Predicament and Promise (terj. M. Sirozi (BAndung: Mizan, 1992), hlm. 128.

[59]QS al-Anbiya/21: 105

tentu saja adalah milik orang Islam. Mereka percaya kepada Allah, menyembah-Nya, menerapkan hukum-Nya dan bermuamalah dengan tata nilai yang ditetapkan-Nya. Demikian pula, secara tegas al-Quran juga menyatakan bahwa siapa yang menolong Allah pasti Allah akan menolongnya.[60] Ayat ini pun pelaksananya adalah orang Islam

Akan tetapi jika hal itu dihadapkan pada realitas kemanusiaan tentu tidak dengan begitu gampang menjawabnya. Yang terjadi justru sebaliknya, ada banyak pertanyaan. Mengapa dunia Islam, yang tentu saja secara normative lebih salih, tidak mampu menguasai dunia? Malah orang-orang non-Muslim , yang tentu saja tidak salih, yang menguasainya? Mengapa kenyataannya justru Islam yang mengalami kekalahan dan keterpurukan padahal mereka yang menolong dan memperjuangkan agama Allah?. Kita juga melihat dan menyaksikan keruntuhan moral pada bangsa-bangsa serta individu-individu yang mengidentifikasi diri kepada Islam. Tengok saja Indonesia, yang secara statistik adalah negara berpenduduk Islam terbesar dan sering disebut sebagai bangsa religius, ternyata tingkat degradasi moralnya telah sedemikian memprihatinkan. Pendek kata, ketidakadilan, kesenjangan ekonomi, persatuan yang rapuh, perampasan hak, ketidakpedulian pada persoalan kaum tertindas, dan sebagainya merupakan hal-hal yang masih sering kita temukan di dunia Islam.

Pada tataran realitas, untuk mentransformasikan sebuah nilai, kewibawaan mutlak diperlukan. Peradaban Barat menjadi sedemikaian efektif menancapkan kukunya di berbagai belahan bumi karena memang didukung oleh sebuah kewibawaan. Sementara secara realistis, dunia Islam masih belum memiliki kewibawaan itu. Bahkan dunia Islam dalam keadaan yang bertolak belakang dengan spirit yang diajarkannya sendiri seperti persatuan di antara umat Islam yang rapuh, citra islami yang sulit ditemukan di dunia Islam dan kondisi sosial politik dan ekonomi buruk .

Kerapuhan persatuan ini telah mulai terlihat sejak mula-mula sekali ketika masa perumusan pandangan-pandangan teologi akibat adanya pemaksaan pemahaman dan justifikasi terhadap cara pandang.. Secara historis, teologi sebenarnya bermula dari niat tulus umat Islam untuk memperkokoh dan mempertahankan keimanan

[60]QS al-Hajj/22: 40

dan dari serangan wakil-wakil sekte dan budaya lama. Sebagai kekuatan baru yang menang dalam berbagai medan pertempuran sistem keyakinan,[61] Islam mendapatkan berbagai gempuran dari aliran-aliran filsafat, agama dan kepercayaan yang ada di sekitar di mana mereka hidup..

Penelaahan historis, sebagaimana diuraikan terdahulu, juga membuktikan bahwa teologi mula-mula didorong dan sangat diwarnai oleh interes-interes politik.[62] Teologi dan politik berhubungan secara resiprokal.[63] Akibatnya masing-masing kelompok mempunyai definisi sendiri tentang persoalan persoalan ketuhanan yang juga digunakan untuk menopang ideologi politik tertentu. Kondisi demikian juga melahirkan adanya pandangan yang menafikan pandangan yang dikemukakan oleh pihak lain. Masing-masing kelompok menghklaim bahwa hanya pandangannya sajalah yang paling benar sedang yang lain salah.

Relitas lain yang menunjukkan bahwa keberadaan umat Islam belum menggembirakan adalah ketakmampuannya untuk menjadikan wilayah-wilayahnya sebagai wilayah yang sesuai dengan ajaran islaminya. Sebuah penelitian mengenai bagaimana islaminya negara-negara Islam yang dilakukan oleh tim The George Washington University dibawah komando Professor Schehrazade S Rehman dan Professor Hossein Askari membuktikan ini. Dalam penelitian ini, tim membuat indikator yang menjadi ukuran islami atau tidak islaminya sebuah negara berdasarkan lebih dari seratus nilai-nilai luhur Islam, seperti kejujuran, amanah, keadilan, kebersihan, ketepatan waktu, ketepatan janji, empati, toleransi, dan sederet ajaran al-Quran serta akhlaq Nabi Muhammad saw.

Hasil yang diperoleh adalah di antara dua ratus lebih negara yang diteliti negara-negara Islam justru berada jauh dari nilai-nilai Islam. Malaysia (urutan ke-38), Kuwait (48), Uni Emirat Arab (66), Maroko

[61]Hassan Hanafi, *From Faith to Revolution* (Cordoba, Spain, 1985), hlm. 4.

[62]Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962) , hlm. 2

[63]Berkaitan dengan ini menarik untuk dibaca Nasihun Amin, *Paradigma Teologi Politik Sunni Melacak Abu al-Hasan al-Asy'ari sebagai Pemikir Politik Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

(119), Arab Saudi (131), Indonesia (140), Pakistan (147), Yaman (198), dan terburuk adalah Somalia (206). Sebaliknya, yang paling islami adalah.Selandia Baru (1), diikuti Luksemburg (2). Sedangkan negara barat yang dinilai mendekati nilai-nilai Islam adalah Kanada(7), Iinggris (8), Australia (9), dan Amerika Serikat (25).

Khusus mengenai budaya membaca yang menjadi pintu masuk bagi kemajuan sebuah bangsa juga demikian lemah. Sebut saja Indonesia, sebagai representasi negara Islam karena berpenduduk terbesar di dunia, data Organisasi Pendidikan, Ilmu Pengetahuan, dan Kebudayaan Perserikatan Bangsa-Bangsa (UNESCO 2012) mencatat indeks minat baca di Indonesia baru mencapai 0,001. Itu artinya, pada setiap 1.000 orang hanya ada satu orang yang punya minat membaca. Masyarakat di Indonesia rata-rata membaca nol sampai satu buku per tahun. Tidak usah dibandingkan dengan Jepang dan Amerika yang rata-rata membaca 10-20 buku pertahun. Jika dibandingkan dengan negara-negara di kawasan ASEAN, yang membaca 2-3 buku per tahun, kita pun masih sangat ketinggalan.[64]

Demikian pula dalam aspek sosial politik dan ekonomi umat Islam juga menghadapi persoalan yang tidak kalah serius. Seperti diungkap Muhammad A. al-Buraey dalam disertasinya yang berjudul *Administrative Development: an Islamic Perspective* yang di ajukan pada Univesitas North Carolina, ia memberikan gambaran menarik mengenai ketidakberdayaan kondisi Islam tersebut. Ia menyebutkan sebagai "berada di lubang kadal" (*in the lizrd hole*).[65] Dalam aspek politik, misalnya, ia mencatat bahwa dari ke-47 negara OKI, pada tahun 80-an, 22 diantaranya merupakan Negara diktator, baik oleh militer, sipil, maupun satu partai.[66] Sementara itu dalam aspek ekonomi, dunia Islam justru terjadi kesenjangan yang sangat luar biasa tetapi, anehnya, mereka dengan lantang menyuarakan adanya solidaritas sosial.[67]

---

[64]*http://www.kompasiana.com/idrisapandi/Islam-dan-budaya-literasi_573931c0117b61f6043ccf96* Kompas, 22/02/2016

[65]Muhammad A. al-Buraey, Administrative Development: an Islamic Persepective terj. M. Nashir Budiman. (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 212-221.

[66]Muhammad A. al-Buraey, Administrative hlm. 162-163.

[67]Muhammad A. al-Buraey, Administrative, hlm. 204-209.

Senada dengan penilaian al-Buraey, Kuntowijoyo: yang mencoba mengetengahkan hasil penulisan Gerhald Lenski bahwa di negara sosialis kesenjangan, kasus Rusia, maksimal AS, bisa mencapai 1: 25, sedangkan di Negara kapitalis, kasus AS, bisa mencapai 1 : 11.000; menyatakan bahwa kesenjangan di Negara ketiga, di mana sbagian besar dunia Islam berada, bisa puluhan ribu kali lipat, tanpa menyebut angka pasti. Dengan kata lain, ketidakadilan distribusi pendapatan yang paling banyak terjadi adalah di duia ketiga.[68] Bahkan, Arief Budiman menandaskan, ada kesan kuat bahwa kemiskinan identik dengan Islam. Sebaliknya Kristen identik dengan kekayaan.[69]

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa kenyataan kehidupan masa kini, terutama iptek dan akibat-akibat yang ditimbulkannya merupakan tantangan yang harus dihadapi oleh para teolog. Ini tidak berarti bahwa kaum muslimin harus anti iptek melainkan bahwa perumusan teologi yang telah dibuat orang selama ini ternyata sudah tidak lagi effektif untuk membekali dalam masa iptek dan informasi. Ini juga tidak berarti bahwa orang-orang terdahulu telah berbuat kesalahan dalam penyusunan ilmu ini. Mereka bisa jadi telah berhasil menghadapi tantangan zaman mereka, namun untuk tantangan masa kini senjata mereka tidak lagi berdaya guna. Melihat kenyataan ini orang lalu dapat bertanya, apa kaitan antara keimanan dan perilaku orang yang beriman? Kesalahan atau ketidakberesan seperti ini bisa jadi disebabkan oleh banyak factor, namun kiranya tidak terlalu jauh dari kebenaran kalau dikatakan bahwa kesalahan konseptual teologi merupakan salah satu penyebabnya.

Persoalan teologis, dalam pengertian di atas, adalah persoalan spekulatif dan metafisik, sedangkan persoalan aktual dan eksistensial adalah persoalan realitas hidup. Sebagaimana diuraikan pada bagian depan, bahwa teologi adalah ibarat sebuah karpet, sedangkan segala sesuatu yang lain adalah benda-benda yang di atasnya, tentu posisi teologi menjadi amat fundamental. Bagaimana pun tatanan segala sesuatu sangat di tentukan oleh landasan yang diberikannya, kalau

[68]Kuntowijoyo, Paradigma Islam (Bandung : Mizan, 1991), hlm. 296-297.

[69]Arief Budiman, "Dimensi Sosial Ekonomi Konflik" dalam Th. Sumartana, Dialog: Kritik dan Identitas Agama (Yogyakarta: Dian/Interfidei, tth.), hlm. 190.

pengandaiannya seperti itu, maka Teologi Islam, yang nota bene adalah produk masa klasik dan skolastik, jika tidak diadakan perumusan ulang, memang tidak banyak bisa diharapkan untuk memecahkan persoalan kontemporer. Oleh karena itu, perumusan ulang terhadap teologi menjadi langkah yang tidak bisa dielakkan.

Dalam kehidupan masyarakat, karya-karya intelektual yang diterima oleh masyarakat secara baik yang kemudian dikenal sebagai tradisi (*turats)* mempunyai status dan peran yang sangat penting. Sebegitu pentingnya sehingga terkadang menggeser posisi kitab suci. Padahal sesungguhnya tradisi adalah sekedar produk material dan pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. Oleh karenanya, seharusnya tradisi dipahami sebagai hasil ciptaan manusia dan produk kreatifitas sadar manusia dalam periode sejarah yang silih berganti. Namun begitu, ia berperan fundamental bagi generasi baru dalam pembentukan karakter, nalar dan perilaku sehari-hari.

Secara garis besar, kecenderungan pemikiran Islam sebagai respon terhadap rumusan keilmuan yang telah ada dan menjadi mapan (tradisi) bisa dipolakan menjadi dua. Perrtama, kecenderungan pemikiran Islam yang berusaha untuk melestarikan keilmuan Islam yang terbangun secara kokoh sejak berabad abad serta memanfaatkannya untuk membendung aspek negatif dari arus modernisasi dalam segala bidang. Tradisi keilmuan Islam yang telah ada dan terbakukan dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu dipertahankan tanpa harus dipertanyakan karena mempertanyakan berarti meragukannya dan mengingkari wujud tradisi yang selama ini dipegangi dengan kokoh karena menjadi sumber kekuatan mental spiritual yang ampuh untuk menahan badai perubahan dan pembangunan dalam segala bidang.

Disiplin-disiplin seperti Kalam, Fiqh, Tasawuf sebagai khazanah intelektual menjadi semacam bentuk paten. Generasi yang sekarang tinggal mewarisi dan memanfaatkannya, tanpa disertai sikap kritis. Dengan begitu tanpa terasa tradisi tersebut diterima secara dogmatis. Tidak ada kreativitas dan inovasi untuk mengembangkan tradisi

sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia. Karya-karya manusia yang telah diletakkan para pendahulunya tidak pernah terlintas untuk mempertanyakan tradisi yang telah mengakar sebelumnya.[70]

Kedua, kecenderungan pemikiran keagamaan yang kritis. Pola kedua ini meyakini bahwa khazanah intelektual Islam tidak lain adalah merupakan sebuh produk sejarah biasa yang sudah barang pasti tidak tabu dari berbagai perubahan. Oleh karena pemikiran keagamaan adalah produk sejarah yang berkembang pada zaman tertentu, maka sesungguhnya ia hanya mewakili nuansa pemikiran yang berkembang pada saat tertentu pula. Artinya, dalam pandangan pola kedua bahwa pemikiran Islam hanya hasil olh pikir manusia biasa pada era dan zaman tertentu. Ia tidak lebih produk zaman yang mengitarinya.

Pola pemikiran kedua ini berusaha sekuat mungkin untuk menerima segala nuansa perkembangan manusia dan menarik manfaatnya untuk menemukan penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan. Sehingga dengan demikian bisa didapatkan sebuah tradisi keagamaan yang baru dan responsif dengan tantangan zaman.

Dengan menggunakan pemilahan ini bisa dilihat bahwa respon terhadap Teologi Islam sebagai khazanah intelektual Islam berada pada pola pertama. Padahal ia tidak lebih adalah formulasi pemikiran ketuhanan yang berusaha menjawab berbagai persoalan agama yang muncul pada waktu tertentu. Karena sifatnya yang demikian, maka teologi tidak lain juga merupakan bagian pemikiran Islam yang seharusnya, selalu mengalami perkembangan. Jadi, pemikiran Khawarij, Mutazilah, Maturudiyah, Asyariyah adalah bangunan pemikiran yang dibentuk oleh suatu zaman yang berkembang saat itu. Sayangnya, meminjam istilah Arkoun,[71] teologi telah dimitologisasikan

[70]Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, (Chicago: The University of Chicago Press,, 1993), hlm. 32.

[71]Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam, Arkoun banyak menggunakan istilah mitologisasi dan idiologisasi untuk pembakuan pemikiran. Yang dimaksud dengan mitologisasi adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional. Sedangkan idiologisasi adalah penggunaan sejumlah terbatas gagasan yang disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-keuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Baca: Mohammad Arkoun, Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami (Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988), hlm. 211-213.

dan diidiologisasikan. Akibatnya, sangat terasa betapa masing-masing sistem teologi tersebut sedemikian tak berdaya menghadapi berbagai persoalan dan tantangan modern yang berupa isu kemanusiaan universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan dan sebaginya. Teologi Islam yang hanya berbicara tentang Tuhan dan tidak mengaitkannya dengan diskursus persoalan kemanusiaan uniuversal, maka rumusan teologinya lambat laun akan usang.

Teologi Islam yang ada sekarang ini seharusnya adalah teologi yang berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan saat ini. Bukan teologi yang berdialog dengan masa lalu, apalagi masa silam yang terlalu jauh. Telaah masa silam boleh-boleh saja, stidaknya untuk memenuhi rasa kuriositas manusia. Teologi Islam kontemporer tidak dapat tidak harus memahami pertkembangan pemikiran manusia kontemporer yang diakibatkan oleh perubahan sosial yang dibawa oleh arus ilmu pengetahuan dan teknologi. Tegasnya jika Teologi Islam klasik berdialog dan bergaul dengan serta epistemology Yunani, maka Teologi Islam modern sudah semestinya harus bersentuhann dengan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat modern karena yang dibentuk dan dipengaruhi oleh arus perubahan akbat perkembangan iptek.

Dalam kondisi Teologi Islam yang tak mampu berbuat apa-apa demikian ini, wajar jika kemudian di sana sini muncul gugatan untuk melakuakan reformasi teologis pada level paradigm sehingga menjadi lebih bersifat transformatif sebagai upaya humanisasi terhadap teologi.

Perjalanan teologi, sebagai mana diungkapkan di depan, menunjukkan adanya perbedaan. Ketidaksamaan ini sangat ditentukan oleh cara pandang yang berdasarkan pada adanya lapisan-lapisan yang secara struktural tak terlihat. Cara pandang tersebut tunduk kepada berbagai aturan, yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang di anggap penting atau tidak penting, hubugan apa yang diadakan antara berbagai unsur

kenyataan dalam penggolongan dan analisis dan sebagainya. Artinya, setiap zaman memandang, memahami dan membicarakan kenyataan dengan caranya sendiri-sendiri karena sruktur yang tak terlihat memang berlainan. Gadamer menyebut sebagai "praduga", Foucault menyebut sebagai "episteme", sedangkan Thomas Kuhn menyeebut sebagai "paradigma".

Secara konseptual Kuhn memandang paradigm sebagai latar belakang yang tak tertanyakan atau seperangkat kepercayaan yang merupakan persenyawaan sifat-sifat personal dan historis.[72] Di sisi lain Hans Kung memahaminya sebagai "*a total constellation: the conscious unconscious total constellation of convictions, value, and pattern of behaviour*" (sebuah konstalasi total: konstelasi total kesadaran-ketaksadaran mengenai keyakinan, nilai, dan pola tingkah laku).[73] Dari pengertian tersebut bisa dipahami bahwa paradigma adalah kerangka referensi yang mendasari sejumlah teori maupun praktek-praktek ilmiah dalam pereode tertentu. Secara lebih ringkas, paradigma tidak lain dan tidak bukan adalah model interpretasi atau model pemahaman. Adakalanya fundamental, rasional dan tradisional.

Paradigma fundamental, menurut Ernest Gellner, memiliki ide dasar bahwa ajaran pokok agama harus di pegang kokoh secara rigid dan literalis, tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi, dan reduksi.[74] Dari gambaran yang diberikan Gellner di atas bisa diketahui bahwa yang dimaksud paradigma fundamental adalah suatu cara pandang masyarakat yang segala sesuatunya dirujukkan kepada kitab suci secara apa adanya.

Penjelasan Martin E Marty mengenai gerakan fundamentalisme, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, cukup representatatif mewakili untuk menyebut karakteristik paradigma ini. Ia mengemukakan empat prinsip. *Pertama,* oppositionalisme, paham

[72]Baca: Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolution di bawah judul "Introduction: A Role for History" dan "The Priority of Paradigms". (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm.1-9 dan 43-51. Baca juga: Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 451.

[73]St. Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama" dalam Th. Sumartana, Dialog Kritik dan Identitas Agama (Yogyakarta: Dian/Interfidei, tt.), hlm. 81.

[74]Ernest Gellner. Postmodernism: Reason and Religion (London : 1992) , hlm. 2.

perlawanan terhadap segala sesuatau yang dianggap mengancam jati diri dan eksistensi Islam. *Kedua,* fundamentalisme merupakan penolakan terhadap hermeneutika. Teks al-Quran harus dipahami secara literal, sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tak mampu memberikan intepretasi terhadap teks. *Ketiga,* fundamentalisme merupakan penolakan terhadap pluralisme dan relativisme karena keduanya merupakan pemahaman yang keliru terhadap teks al-Quran. *Keempat,* fundamentalisme merupakan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Masyarakat harus menyesuaikan, bila perlu dengan kekerasan, perkembangannya dengan teks al-Quran, bukan sebaliknya teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat.[75]

Berbeda dengan paradigm fundamental, paradigma rasional menyatakan bahwa kebenaran bisa diketahui oleh akal.[76] Artinya bahwa , kemajuan suatu masyarakat sepenuhnya di tentukan oleh kebebasan manusia sendiri. Sedangkan keterbelakangan dipandang sebagai akibat dari adanya sesuatu yang salah dalam teologi umat Islam, sehingga perlu pembaruan teologi secara rasional.

Dalam kaitanya dengan Teologi Islam, landasannya adalah keyakinan bahwa pada dasarnya Islam itu bersifat rasional. Sehingga rasionalitas pun menjadi entitas paling akhir dan paling menentukan untuk kebenaran sebuah proposisi Islam.

Paradigma lainnya lagi adalah paradigm tradisional yang meyakini bahwa kehidupan ini adalah deterministik. Hanya Tuhan yang tahu apa arti dan hikmah dibalik ketentuan-Nya. Kemajuan, keterbelakangan dan kemiskinan umat, misalnya, adalah ketentuan Tuhan dan lebih merupakan ujian dari Allah ketimbang sebagai persoalan manusia. Dengan kata lain apa yang benar hanya bisa diketahui melalui wahyu.[77] Di samping itu paradigma tradisional juga sangat kopromistik terhadap tradisi. Cara pandang demikian

[75]Azyumardi Azra, Pergolakan Polit\ik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme (Jakarta: Paradigma, 1996), hlm. 109-110.

[76]George F. Hourani, Ethical, Presupposion Of The Quran" dalam The Muslm Word, Vol. LXX No. 2 April 1980, hlm. 2.

[77]George F. Hourani, "Ethical , hlm. 3

ini, seperti kita lihat pada arus besar sistem teologi, paling banyak menentukan rumusan teologis sunny (baca: Asy'ariyah). Hal ini mengingat bahwa struktur masyarakat, bagaimanapun, didominasi oleh kaum awam.

Kesederhanaan pemikiran dan kecenderungan untuk menerima keadaan apa adanya, menjadikan mereka lebih banyak bersandar dan berdasar pada konsep kelemahan manusia dan bergantung sepenuhnya kepada takdir tanpa disertai sikap kritis. Akibatnya, ketika sampai pada dataran kognitif, paradigma ini tidak mampu menggunakan alat analisa dengan baik. Paradigma ini, akhirnya, menjadikan masyarakat kurang begitu menyakini proses-proses kausalitas.

Memperhatikan perjalanan pemikiran teologis Islam, Khawarij bisa diidentifikasi sebagai representasi dari paradigma fundamental, Mu'tazilah sebagai representasi paradigma rasional, dan Asy'ariyah sebagai representasi paradigma tradisonal. Melihat kenyataan bahwa rumusan teologis sebelumnya mengalami kegagalan, maka muncul ide untuk membangun sebuah teologi baru berparadigma transformatif yang lebih bisa menjawab persoalan eksistensial manusia. Teologi baru ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam mebangun kemanusiaan.

Ada beberapa ciri pokok dalam paradigma ini, yaitu:

a. Teologi bukanlah semata-mata persoalan abstrak sehingga tercerabut dari akar-akar sosio-psikologisnya. Ia harus bertautan dengan visi social yang emansipatorik.
b. Teologi transformatif merupakan artikulasi pesan agama dan bukan agama itu sendiri.
c. Model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara superstruktur dan realitas.
d. Basis otoritas bertumpu dan untuk kepentingan umat, profesionalisme agama hanya untuk pendampingan.
e. Berorentasi pada praksis, bukan dakwah agama karena dakwah agama biasanya berorentasi pada membangun symbol

permukaan. Sedangkan praksis agama yang sejati berorentasi kepada bagaimana menegakkan basis nilai keberagamaan yang essensial.

f. Berfungsi sebagai institusi kritis terhadap jebakan struktur yang melawan pesan dasar agama, termasuk struktur yang dibangun oleh proses sosiologis.[78]

Paradigma yang disebut terakhir ini perhatian utamanya adalah suatau tranformasi sosial, bukan dalam pegertian mereka yang menekankan pembangunan klas menengah Islam yang kuat secara ekonomis, politis dan komitmen terhadap nilai dasar Islam, tapi transformasi untuk kebebasan, kekuatan dan otonomi untuk mengorganisisir diri dalam memperbaiki harkat dan martabatnya sebagai manusia. Dengan demikian jelas bahwa tekanannya bukan mengusahakan transformasi masyarakat ke arah kemodernan saja, tetapi mentransformasikan struktur-struktur masyarakat, ke arah struktur yang lebih fungsional dan humanis, untuk realisasi martabat manusia

[78]Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologis Transformatif" dalam Masyhur Amin (ed), Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 160-161.

BAB III
RAGAM PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM MODERN

MUHAMMAD ABDUH

1. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya Muhammad Abduh, tanggal, tahun hari dan desa teampat lahirnya tidak diketahui dengan pasti. Mungkin karena orang tuanya brasal dari desa dan hidup berpindah pindah memandang tidak penting untuk mencatatnya. Yang pasti dia lahir pada akhir pemerintahan Muhammad Ali. Umumnya literatur literatur yang dijumpai menyatakan Muhammad abud lahir pada 1849 M/1244 H di sebuah desa di Mesir Hilir,[1] di Propinsi Gharbiyyah. Ayahnya bernama Abduh bin Hasan Khairallah. Ia lahir dalam lingkungan keluarga petani yang hidup sederhana, taat dan cinta ilmu pengetahuan. Orang tuanya berasal dari kota Mahallat Nashr. Karena situasi politik yang tidak stabil menyebabkan orang tuanya menyingkir di daerah Gharbiyah, dan di sanalah ia menikah dengan ibu Muhammad Abduh. Setelah situasi politik membaik, orang tuanya kembali ke Mahallat Nashr dan di kota inilah Abduh tumbuh dan berkembang menjadi remaja.

Masa pendidikan Muhammad Abduh dimulai dengan pelajaran dasar menulis dan membaca dalam bimbingan orang tuanya sendiri. Kemudian ia menghafal Al-Qur'an dengan bimbingan seorang hafizh. Sejak anak-anak Abduh telah menunjukkan kemampuannya. Dalam waktu dua tahun ia menjadi seorang hafizh seluruh isi al-Qur'an.

[1]Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age (London: Oxford University Press, 1962), h. 130

Pendidikan selanjutnya ditempuh di Thanta. Pada tahun 1279 H (1863 M) ia dikirim orang tuanya ke sebuah lembaga pendidikan Masjid Ahmadi.

Di lembaga pendidikan itu, ia merasa tidak paham apa-apa. Ia mengikuti pelajaran yang diberikan dengan rasa tidak puas, bahkan membawanya pada rasa putus asa untuk mendapatkan ilmu pengetahuan seperti yang diharapkannya. Hal ini karena metode pengajaran yang diterapkan cenderung mencekoki murid-murid dengan kebiasaan menghafal.. Ia akhirnya lari meninggalkan pendidikannya. Ia bertekat untuk tidak kembali lagi belajar, tidak mau membaca buku-buku lagi, dan pulang ke kampungnya. Bahkan, ia berniat bekerja sebagai petani. Dalam susia muda, 16 tahun, Abduh akhirnya menikah. Tetapi empat puluh hari setelah pernikahannya, ia dipaksa orang tuanya kembali ke Thanta. Dalam perjalanannya ke sana, ia berbelok ke desa Kanisah Urin, tempat tinggal paman orang tuanya yang bernama Syeikh Darwisy Kadhr, seorang dengan banyak pengalaman mengadakan perjalanan ke luar Mesir, belajar bermacam ilmu agama Islam dan pengikut tarikat al-Syaziliah.

Oleh Syekh Darwisy, Abduh selalu didorong untuk membaca buku, Syekh Darwisy juga membantu Muhammad Abduh memahami apa yang dibacanya. Atas bantuan pamannya, ia akhirnya mengerti apa yang dibaca. Sejak saat itu minat bacanya mulai tumbuh. Namun demikian, Syekh Darwisy tetap membimbingnya dengan tekun dan berusaha untuk menumbuhkan kembali sikap cintanya pada ilmu serta mengarahkannya pada kehidupan sufi. Dengan semangat baru yang ditanamkan Syekh Darwisy padanya, akhirnya Abduh kembali ke Thanta untuk meneruskan Pendidikan. Ia pun akhirnya meneruskan studinya ke Al-Azhar di Cairo dan berhasil menyelesaikan studi di situ dengan menyabet gelar *alim* pada 1877. Setelah ia menyelesaiakn studinya di al-Azhar, ia kemudian dipercaya mulai mengajar di almamaternya itu, juga di Universitas Dar al-Ulum.

Disamping semangat akademiknya yang tinggi, Abduh juga menaruh perhatian kepada gerakan social politik. Ketika Jamaluddin al-Afghani pada 1869 datang ke Mesir, Muhammad Abduh berusaha menemuinya dan mengajak al-Afghani diskusi. Ia begitu tertarik

kepada, al-Afghani karena ilmunya yang dalam dan cara berpikirnya yang modern. Ia pun pada akhirnya menjadi murid al-Afghani. Kepada gurunya itu, Abduh banyak berdiskusi tentang ilmu agama, pengetahuan modern, filsafat, sejarah, hukum dan ketatanegaraan. Dari al-Afghani juga, ia mengalami perubahan cara berpikir, semangat untuk mendedikasikan diri bagi umat, harapan dinamika dalam agama, akhlak dan pergaulan dan gelora untuk memutus mata rantai fanatisme dan menggantinya dengan cara berpikir lebih maju.

Sebagai seorang aktivis, Abduh sering mendapatkan berbagai tekanan dari penguasa pada waktu itu. Tercatat Abduh pernah dibuang keluar dari Mesir dan juga dijebloskan ke dalam penjara seta tidak diperbolehkan mengajar. Pada akhirnya, Abduh memusatkan konsentrasinya untuk menulis. Media pertama yang digunakan untuk menyalurkan idalismenya adalah *al-Urwah Al-Wutsqa*, yang bertujuan untuk membangkitkan semangat perjuangan seluruh umat Islam dalam menentang ekspansi Eropa ke dunia Islam. Demikian pula, karena kekhawatiran pemerintah atas aktivitas Abduh, ia juga tidak diperkenankan mengajar di al-Azhar melainkan ditempatkan sebagai hakim. Karirnya dimulai sebagai hakim pada pengadilan negeri, yang karena prestasinya kemudian ia diangkat menjadi penasehat pada mahkamah tinggi. Demikian pula, ia juga diangkat menjadi anggota *Majlis Aa'la* dari al-Azhar. Pada 1899, Abduh diangkat menjadi mufti Mesir. Kedudukan ini dipegangnya sampai ia meninggal dunia pada tahun 1905.

Dari penjelasan tersebut, dapat diketahui ada beberapa hal yang mempengaruhi pemikiran Abduh, termasuk dalam bidang teologi. Pertama, faktor social yang lebih banyak terbentuk oleh suasana keluarga dan gurunya. Hal lain adalah kekecewaanya terhadap lingkungan pendidikan di Tanta dan Mesir yang dinilainya tidak efektif, serta pandangan keagamaan yang statis dan fatalistis. Kedua, factor politik yang bersumber pada system kekuasaan yang dinilainya otoriter, rasis dan adanya intervensi Barat. Ketiga, faktor budaya yang berupa ilmu pengetahuan yang diperolehnya selama belajar di sekolah-sekolah formal, persinggungannya dengan al-Afghani, serta pengalaman yang didapatnya di Barat[2].

[2]A. Lubis, Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh Suatu Studi Perbandingan. Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 124.

Abduh dikenal sebagai seorang yang produktif. Ia meruapabanyak meninggalkan karya tulis. Beberapa buku yang ditulisnya antara lain: Durus min al-Quran

a. *Durus min al-Quran* (Berbagai Pelajaran dari al-Quran)

b. *Risalah al-Tauhid*, uraian tentang tauhid yang mendapat sambutan terbaik dari kalangan ulama muslim dan dari kalangan agama lain

c. *Hasyiyah ala Syarh al-Dawwani li al- Aqaid al-Adudiyyah* (Komentar terhadap Penjelasan al-Dawwani terhadap Akidah-akidah yang Meleset)

d. Tafsir al-Quran al-Karim Juz Amma

e. *Al-Islam wa al-Nasraniyyah ma'a al-Ilmi al Madaniyyah* (Islam dan Ilmu Bersama ilmu-ilmu Peradaban)

f. Tafsir Juz 'Amma, tafsir Alquran juz 30 ini diajarkan oleh 'Abduh di Madrasah al-Khairiyah, isinya antara lain menghilangkan segala macam tahayul dan syirik yang mungkin menghinggapi kaum muslimin

g. *Tafsir al-Manar.* Tafsir ini diselesaikan oleh muridnya, Syekh Rasyid Ridha.

2. Pemikiran Teologi

Berbicara mengenai pemikiran teologi Muhammad Abduh, meniscayakan membicarakan mengenai pandangannya tentang kedudukan akal dan wahyu. Teologi menurut pandangan Muhammad Abduh dapat digambarkan sebagai Tuhan berada di puncak alam wujud dan manusia ada di dasarnya. Manusia yang berada di dasar ini berusaha mengetahui Tuhannya dan Tuhan menurunkan wahyu karena kasihan melihat kelemahan manusia dibandingkan kemahakuasaan-Nya. Manusia yang dimaksud oleh Muhammad Abduh di sini adalah kaum khawas yakni orang-orang yang terpilih dari golongan awam. Hal ini dikarenakan kemampuan akal yang dimiliki orang khawas yang mampu mencapai Tuhan serta alam ghaib yang berada pada puncak tertinggi dari alam wujud[3]. Untuk mencapai

[3]Harun Nasution, Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah. (Jakarta: UJI Press, 1987), h. 43

pengetahuan tertinggi ini bisa melalui dua alat, yaitu: akal dan wahyu.

Kendati bisa melalui dua alat, akal menempati posisi kunci dan istimewa dalam konteks pemikiran Abduh sehingga mempengaruhi seluruh bangunan pemikirannya. Menurutnya hampir semua masalah keagamaan bisa diketahui melalui akal. Akal bisa mnegetahui adanya Tuhan dan sifat-sifat-Nya, mengetahui adanya hidup di akherat, mengetahui kewajiban terjadap Tuhan, mengetahui kebaikan dan kejahatan, mengetahui kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi perbuatan yang jahat.

Pandangannya yang demikian tentu bukan tanpa alasan. Baginya, sedemikian banyak Allah mengalamatkan perintah dan larangan kepada akal. Juga, ada banyak sekali tantangan yang diberikan kepada akal, baik tersurat maupun tersirat dalam Al-Qur'an. Akal adalah tonggak kehidupan manusia dan dasar dari kelangsungan hidupnya karena akal yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Dengan demikian, menggunakan akal adalah salah satu dari dasar-dasar Islam. Karena itu, Abduh selalu berbicara tentang pentingnya akal dan pentingnya manusia mengembangkan akalnya untuk mencapai tingkat kehidupan yang lebih tinggi.

Begitu pun dalam masalah teologi. Ia tidak pernah meninggalkan akal sebagai dasar dari teologi. Dalam sistem teologinya Muhammad Abduh berpendapat bahwa akal mempunyai kekuatan yang tinggi. Menurutnya, Islam adalah agama yang rasional, agama yang sejalan dengan akal, bahkan agama yang didasarkan atas akal. Pemikiran rasional, menurutnya adalah jalan untuk memperoleh iman sejati. Iman tidaklah sempurna, kalau tidak didasarkan atas akal, iman harus berdasar pada keyakinan bukan pada pendapat, dan akallah yang menjadi sumber keyakinan pada Tuhan, ilmu, serta kemahakuasaanNya dan pada Rasul.

Muhammad Abduh juga menyatakan bahwa Al-Qur'an memerintahkan kita untuk berfikir dan mempergunakan akal serta melarang kita memakai sikap taklid. Melihat kedudukan yang begitu penting diberikannya kepada akal, tidak mengherankan kalau ia amat keras menentang taklid. Taklid, menurut pendapatnya, adalah salah satu sebab penting yang membawa kemunduran umat Islam. Ia

mengkritik kaum ulama yang mengajarkan bahwa umat Islam zaman belakangan wajib mengikuti ajaran-ajaran hasil ijtihad ulama masa silam, sehingga pemikiran berhenti dan akal tidak berfungsi lagi di kalangan umat Islam. Beliau sangat menyesalkan timbulnya sikap taklid yang telah menjalar di setiap aspek kehidupan umat pada masa itu. Dengan demikian ia mengharap dapat meyakinkan umat Islam bahwa Al-Quran menentang taklid.

Kepercayaan kepada kekuatan akal membawa Muhammad Abduh kepada paham bahwasanya manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan (*free will and free* act). Ia menyatakan bahwa manusia mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan usahanya sendiri, dengan tidak melupakan bahwa di atasnya masih ada kekuatan dan kekuasaan yang lebih tinggi.Pemberian pengertian kepada umat Islam, bahwa akal adalah nikmat dari Allah dan harus selaras dengan agama dan risalahNya bagi manusia. Melalaikan kemampuan akal, berarti menutup mata dari nikmat Allah.

Menurut Abduh manusia diberi kebebasan untuk berkehendak dan berbuat. Ia bebas memilih perbuatan yang mana yang dilakukannya. Untuk itu manusia dibekali akal untuk berpikir dan dengan akalnya ia mempertimbangkan akibat dari apa yang diperbuatnya. MAnusia tidaklah bebas secara mutlak. Kebebasannya dibatasi oleh hukum alam ciptaan Tuhan (sunnah Allah). Jadi tampak bahwa Abduh menganut paham kadariyah, sebuah paham yang meyakini bahwa perbuatan manusia adalah pwerbuatannya sendiri secara hakiki.

Hukum alamlah yang menentukan adanya perbuatan atas pilihannya sendiri itu dalam diri manusia. Muhammad Abduh percaya betul pada pendapat bahwa alam ini diatur hukum alam tidak berubah-ubah yang diciptakan Tuhan. Hukum alam ciptaan Tuhan ini ia sebut Sunnah Allah. Sunnah Allah dalam pendapatnya mencakup semua makhluk. Segala yang ada di alam ini diciptakan sesuai dengan hukum alam atau sifat dasarnya. Manusia tidak terkecuali dari ketentuan universal ini. Manusia diciptakan sesuai dengan sifat-sifat dasar yang khusus baginya dan dua di antaranya adalah berpikir dan memilih perbuatan sesuai dengan pemikirannya.[4]

[4]Abduh, Risalah…, h. 64

Jadi manusia selain mempunyai daya berpikir, juga mempunyai kebebasan memilih yang merupakan sifat dasar alami yang mesti ada dalam diri manusia. Kalau sifat dasar ini dihilangkan dari dirinya dia bukan manusia lagi, tetapi menjadi makhluk lain.[5] Manusia dengan akalnya mempertimbangkan akibat perbuatan yang akan dilakukannya, kemu dian mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri dan selanjutnya mewujudkan perbuatan itu dengan daya yang ada dalam dirinya.[6]

Jelas bahwa bagi Muhammad Abduh manusia secara alami mempunyai kebebasan dalam menentukan kemauan dan perbuatan. Manusia tidak berbuat sesuatu kecuali setelah mempertimbangkan akibat-akibatnya dan atas pertimbangan ini manusia mengambil keputusan melaksanakan atau tidak melaksanakan perbuatan dimaksud. Kalau manusia, atas kemauan sendiri, mengambil keputusan untuk mewujudkan perbuatan itu, ia mengambil langkah-langkah untuk itu dan perbuatan ia wujudkan dengan dayanya sendiri. Maka sejalan dengan keyakinannya bahwa manusia, menurut hukum alam ciptaan Tuhan, mempunyai kebebasan dalam kemauan, manusia, menurut sunnah Allah, juga mempunyai daya dalam dirinya untuk mewujudkan perbuatan yang dikehendakinya itu. Hal ini ditegaskan Muhammad Abduh, ketika ia menyebut bahwa dalam melaksanakan perbuatannya, baik fisik maupun pikiran, manusia menggunakan kemampuan dan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya.[7]

Dengan demikian bisa dipahami bahwa Muhammad Abduh meyakini akal dapat mengetahui banyak masalah pokok keagamaan. Persoalan keagamaan itu seperti:. Tuhan dan sifat-sifat-Nya, adanya hidup di akhirat, kebahagiaan jiwa di akhirat bergantung pada mengenal Tuhan dengan baik, sedang kesengsaraannya bergantung pada tidak mengenal Tuhan dan perbuatan jahat, wajibnya manusia mengenal Tuhan, wajibnya manusia berbuat baik dan wajibnya ia menjauhi perbuatan jahat untuk kebahagiaan hidup di akhirat; dan hukum-hukum mengenai kewajiban-kewajiban itu.

[5]Abduh, Risalah…, h. 64
[6]Abduh, Risalah…, h. 59
[7] Abduh, Risalah…, h.60

Sekalipun akal begitu dominan, Abduh tetap mengakui perlunya wahyu diturunkan. Bagi Abduh fungsi wahyu adalah memberi keyakinan kepada manusia bahwa jiwanya akan terus ada setelah tubuh mati. Wwahyu menolong akal untuk mengetahui akhirat dan keadaan hidup manusia di sana. Wahyu juga membantu akal dalam mengatur masyarakat atas dasar prinsip-prinsip umum yang dibawanya sebagai sumber ketenteraman hidup dalam masyarakat. Wahyu membimbing akal agar dapat mengetahui cara beribadah, dan berterimakasih pada Allah.

Dari pemaparan di atas, bisa diketahui bahwa secara garis besar,, wahyu mempunyai dua fungsi utama, yaitu konfirmasi dan informasi. Wahyu dalam hal ini pada akhirnya sangat diperlukan untuk menyempurnakan pengetahuan yang diperoleh melalui akal. Akal dan wahyu mempunyai hubungan yang sangat erat, karena akal memerlukan wahyu, tapi wahyu itu tidak mungkin berlawanan dengan akal. Jika nampak pada lahirnya wahyu itu berlawanan dengan akal, maka Muhammad Abduh memberi kebebasan pada akal untuk memberi interpretasi agar wahyu itu sesuai dengan pendapat akal dan tidak berlawanan dengan akal. Dengan demikian, hubungan antara wahyu dan akal dapat terjalin harmonis. Dari sini, dapat kita lihat bahwa Abduh adalah tokoh pemikir yang tidak pernah taklid bahkan pada pemikirannya sendiri. Abduh tidak semata-mata mendewakan akal dan kemudian meniadakan wahyu seperti apa yang dituduhkan orang-orang sekitarnya. Abduh tetap menjaga nilai-nilai ajaran agama Islam yang dianutnya dan mencoba menyandingkannya dengan pemikiran rasionalisme yang menurutnya merupakan metode paling efektif dalam mencari kebenaran.

Sedemikian penting posisi akal dalam kerangka pemikiran Abduh, sehingga ia dinilai bahkan lebih rasional daripada Mutzailah.[8] Keyakinannya ini mempengaruhi seluruh pikiran-pikirannya. Tentang iman misalnya, Abduh menjelaskan bahwa iman adalah pengetahuan hakiki yang diperoleh akal melalui argument yang kuat dan membuat jiwa seseorang menjadi tunduk dan pasrah. Baginya iman bukan hanya sekedar *tasdiq*, melainkan juga makrifat dan perbuatan. Iman

[8]Ensiklopedi Islam 3 (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve ,Cet. X, 2002), h. 256.

meliputi tiga unsur yaitu ilmu (pengetahuan), iktikad (keperfcayaan) dan yakin (keyakinan). Abduh membedakan manusia menjadi dua golongan: *khawas* (orang yang tingkatan ibadahnya sudah tinggi) dan awam. Karena itu, iman pun terbagi dua yaitu iman orang khawas yang disebut iman hakiki dan iman orang awam yang disebut iman taklidi. Bagi orang awam iman adalah sekedar *tasdiq*, sedangkan bagi orang khawas tasdiq harus disertai dengan amal baik.

Mengenai sifat Tuhan, Abduh menolak pandangan al-Asyari yang mengakui sifat Tuhan yang berdiri sendiri di luar dzatnya. Ia juga mengkritik pandangana al-Asyari yang menegaskan bahwa sifat bukanlah esensi Tuhan dan bukan pula lain dari esensi. Baginya, sifat sebagai esensi Tuhan. Hal ini juga bisa diketahui melalui akal, walaupun tidak seluruhnya. Allah harus mempunyai sifat ilmu, terbukti dari adanya peraturan yang tepat dan sempurna yang mengatur alam ini. Karena Allah mempunyai ilmu Ia dengan sendirinya juga harus mempunyai kemauan dan Ia juga harus mempunyai kekuasaan (qudrah), kemudian Ia juga harus mempunyai kebebasan memilih (ikhtiyar), karena arti ikhtiyar adalah melaksanakan kekuasaan sesuai dengan pengetahuan dan kemauan. Ia juga harus Esa dan unik, karena kalau tidak maka peraturan alam ini akan menjadi kacau disebabkan masing-masing mempunyai ilmu dan kemauan berbeda, oleh karena itu Tuhan hanya satu . Disamping sifat-sifat ini, ada sifat-sifat lain yang dibawa wahyu, karena tidak dapat diketahui akal, yaitu sifat-sifat yang berbentuk jasmani, seperti berbicara, mendengar dan melihat. Adanya sifat-sifat ini wajib diyakini, karena wahyu mengatakan demikian.

Dalalm hal perbuatan Tuhan, Abduh mengakui perbuatan-perbuatan yang wajib bagi TuhanTentu saja yang mewajibkan tentu adalah dirinya sendiri, bukan yang lain.Tuhan mewajibkan dirinya untuk mengatur alam ini sesuai dengan sunnah-Nya yang telah ditetapkan demi kepentingan ma[9]nusia. Perbuatan Tuhan yang wajib itu antara lain berbuat baik dan terbaik kepada manujsia dengan tidak memberikan beban di luar batas kemampuan manusia. Kewajiban lain adalah mengirim rasul untuk memberikan teladan. Tuhan juga wajib menepati janji untuk memasukkan orang mukmin ke dalam surga,

[9]Muhammad Abduh, Tafsir al-Manar, jilid IV h. 56

juga menepati ancaman untuk memasukkan orang yang berdosa ke dalam neraka.

Mengenai soal keadilan Tuhan, Abduh berpendapat bahwa Tuhan mahadil. Tuhan mustahil berbuat aniaya Tuhan tidak mungkin tidak adil. Ketidakadilan tidak bisa dialamatkan kepada Tuhan mengingat hal ini tidak seirama dengan kebijaksanaan Tuhan. Tidak juga seirama dengan kesempurnaan hukum-hukum Tuhan, dan juga dengan kesempurnaan hukum-hukum alam semesta. Karena itu hukuman dan pahala yang diterima manusia sesuai dengan perbuaatn jahat dan baik yang telah dilakukannya.

Keadilan Tuhan sangat berkaitan erat dengan kekuasaan dan kehendak-Nya. Mengenai kekuasaan dan kehendak Tuhan, Abduh mengakui bahwa Tuhan itu maha kuasa dan maha berkehendak. Meskipun demikian, Tuhan tidak bertindak sewenang-wenang karena bertentangan dengan keadilan-Nya. Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dengan sunnah-Nya yang tidak mengalami perubahan. Juga dengan keadilan-Nya. Tuhan tidak mungkin memasukkan manusia yang telah melakukan Tindakan-tindkan mulia ke dalam neraka. Ini bukan berarti Tuhan tidak kuasa, tetapi beralawan dengan keadilan yang ada pada diri dan pada janji Tuhan sendiri. Abduh juga menjelaskan bahwa Tuhan sendiri menegaskan bahwa tidak akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan kepentingan manusia[10] Jika manusia berbuat baik, berarti manusia berkepntingan untuk mendapatkan kebaikan dan kebahagiaan. Demikian pula, jika manusia berbuat tidak baik, maka manusia berkepenitngan untuk mendapatkan balasan ynag tidak baik dan kesengsaraan. Dengan demikian, keadilan tidak bisa bermakna memberikan sesuatu kepada orang yang tidak berhak menerimanya dan menahan sesuatu dari orang yang berfhak menerimanya.[11] Sungguhpun kalua dilihat dari perspektif kekukasaan dan kehendak, pastilah Tuhan bisa melakukannya, tetapi hal itu tidak mungkin terjadi pada Tuhan karena kekuasaan dan kehendak-Nya itu dipagari oleh keadilan-Nya.

[10]Muhammad Abduh, *al-Manar*..., h. 56

[11]Rashid Ridha, *Tarikh al UStadz al Imam al-Syaikh Muhammad Abduh* (Cairo: al-Manar), h. 275

RASYID RIDHA

1. Riwayat Hidup

Muhammad Rasyid Ridho lahir pada tahun 1865 M, di al-Qolamun, suatu desa di Libanon yang letaknya tidak jauh dari kota Tripoli (Syiria).[12] Ia berasal dari keturunan al-Husein, cucu Nabi Muhammad. Oleh karena itu ia memakai gelar "Sayyid" di depan namanya. Ridha menikmati pendidikan masa kecilnya di madrasah tradisional untuk belajar menulis, berhitung dan membaca al-Qur'an di al-Qalamun. Setelah dewasa (tahun 1882), ia meneruskan pendikan di *madrasah al-Wathaniah al-Islamiyah* di Tripoli di bawah asuhan Syekh Husin al-Jisr al-Tarabulisi. Di Tripoli, ia memperoleh ilmu-ilmu baru maupun pengetahuan tertentu dalam bahasa Peancis. Tetapi ia juga menguasai ilmu agama dalam bahasa Arab.

Tahun 1898 Ridha hijrah ke Mesir untuk lebih mendekatkan dirinya dengan pergumulan intelektual Islam, utamanya dengan tokoh-tokoh al-Azhar. Ia amat tertarik dengan pemikiran Abduh dan al-Afghani yang ditulis melalui *al-Urwat al-Wutsqa.* Dalam pertemuan yang relative singkat, ia menunjukkan kesetujuannya terhadap gagasan-gagasan pembaharuan Abduh. Bahkan kemudian menerbitkan sebuah majalah al-Manar Bersama-sama dengan gurunya itu. Ia menuangkan pikiran pembaharuanny atentang ijtihad, terkait dengan sosial keagamaan, sosial ekonomi, untuk memberantas bid'ah, serta menyerang penjajahan Barat. Sebagai murid terdekat Abduh, ia banyak mencurahkan perhatian pada bidang tafsir al-Qur'an dan menerbitkan sebuah tafsir, yang kemudian diberi nama yang sama dengan majalahnya, yakni *Tafsir al-Manar*.

Pada 1912 Rasyid Ridha mendirikan sebuah sekolah dengan nama *Madrasah al-Da'wah wa al-Irsyad* di Kairo. Sekolah ini bertujuan mendidik calon-calon da'i, untuk memenuhi kebutuhan pengembangan Islam di berbagai wilayah, bukan saja di Mesir, tetapi di seluruh penjuru dunia, antara lain Indonesia. Selain perhatian yang tinggi dalam bidang pendidikan, ia juga menulis beberapa artikel yang

[12]Ibrahim Ahmad al-Adawiy, Rasyid Ridha al-Imam al-Mujahid (Mesir: al Muassasah al Misriyyah al-Ammah, t.th), h. 19

bernuanasa politik menentang kediktatoran penguasa Turki Usmani, serta menentang keterlibatan Inggris-Perancis di Mesir.

Aktivitasnya sedemikian banyak. Kendati pun usianya sudah tua dan kesehatannya telah menurun, ia tetap tidak berhenti beraktivitas. Akhirnya Rasyid Ridha wafat pada Agustus 1935 di Mesir sekembalinya dari mengantarkan Pangeran Su'ud ke kapal di terusan Suez.

2. Pemikiran Teologi

Pemikiran pembaharuan yang dimajukan Rasyid Ridha tidak banyak berbeda dengan ide-ide Muhammad Abduh, bahwa yang sebenarnya, membawa kemunduran umat Islam menjadi terbelakang adalah karena umat Islam menjadi umat yang malas, taklid buta dan pasif. Untuk mengatasi itu semua, maka sifat aktif dan dinamis perlu dihidupkan dan dikembangkan.[13]. Peran akal dalam hal ini sangat diperlukan. Maka, bagi Rasyid Ridha akal dapat dipakai terhadap ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan, tetapi bukan terhadap ibadah. Ijtihad diperlukan hanya untuk soal-soal hidup kemasyarakatan, terhadap ayat dan hadits yang tidak mempunyai arti tegas dan terhadap masalah-masalah yang tidak disebutkan secara rinci dalam al-Qur'an dan hadits. Melalui ijtihad yang demikian akan memacu umat Islam untuk befikir keras tentang agama dan sosial kemasyarakatan.[14]

Rasyid Ridha juga menyoroti masalah aqidah Islam hubungannya dengan praktik di tengah masyarakat Islam saat itu. Umumnya, umat Islam mempunyai pengalaman agama berdasarkan taklid. Mereka lebih memilih sesuatu hukum atau fatwa yang sudah baku, karena dianggap merupakan kebenaran mutlak. Dengan dasar itu, segala sikap berbeda akan tidak sesuai dengan paham ini. Kecenderungan taklid juga akan menimbulkan sikap menyalahkan terhadap kelompok yang berbeda. Sampai tingkat yang lebih parah akan membawa pertentangan bahkan permusuhan. Keanekaragaman paham keagamaan yang muncul justeru makin memperlebar perpecahan di kalangan umat Islam.

[13]HM. Yusran Asmuni, Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembahatuan dalam Islam, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996, hal. 185

[14]Abdul Sani, Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam, PT. Raja Grafindo Persada Jakarta, 1995, hal.66.

Untuk itu umat Islam perlu mencari ternatif paham keagamaan yang dapat membawa kearah persatuan, yaitu sebagaimana terdapat pada zaman Rasulullah SAW.

Sekalipun demikian Ridha menempatkan akal begitu penting dalam dinamika kemasyarakatan, tetapi tidak dengan persoalan keagamaan. Di sinilah letak titik perbedaaan dengan Abduh yang nota bene adalah gurunya. Pandangan keduanya berkaitan dengan posisi akal dan wahyu sangatlah berbeda. Jika Abduh, sebagaimana telah diuraikan pada bagian depan, begitu mengistimewakan akal dengan menyatakan bahwa hamper seluruh masalah keagamaan bisa diketahui melalui akal dan wahyu mengonfirmasi, Ridha justru sebaliknya. Baginya wahyu yang menempati posisi istimewa, semua harus berdasar wahyu, sedangkan akal hanya mengonfirmasi. Akal menurutnya penting dalam memberikan interpretasi terhadap persoalan teologis, memahami ayat Al-Qur'an; dan meneliti Hadis Nabi dan pendapat sahabat. Selanjutnya ia menyebutkan bahwa akal manusia tidak mampu mengetahui Tuhan dan segala kewajiban terhadap-Nya.

Pendapatnya yang menyebutkan bahwa akal berperan untuk mengetahui persoalan-persoalan mu'amalat (hidup kemasyarakatan), bukan terhadap persoalan-persoalan ibadah, berimplikasi terhadap fungsi wahyu lebih banyak ber fungsi sebagai informasi daripada konfirmasi. Lebih lanjut ia berpendapat bahwa wahyu berfungsi untuk memberikan informasi tentang segala pengetahuan secara garis besar, sedangkan akal berfungsi dalam memberikan perincian terhadap apa-apa yang telah diinformasikan oleh wahyu. Dengan demikian, wahyu baginya adalah sumber informasi yang utama terhadap pengetahuan tentang Tuhan dan akal berfungsi sebagai konfirmasi terhadap informasi wahyu tersebut.

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa Ridha menempatkan wahyu pada posisi yang tinggi. Oleh sebab itu, menurutnya, seseorang yang mendustakan rasul sebagai manusia pilihan Tuhan yang memberikan penjelasan tentang wahyu akan diberi adzab. Lebih jauh ia menyebutkan bahwa azab tidak ada sebelum wahyu datang

dibawa rasul.[15] Dengan kata lain jika rasul tidak ada maka azab tidak ada sebab tanpa rasul, wahyu juga tidak akan ada padahal manusia tidak wajib beriman tanpa adanya wahyu.

Wahyu berfungsi memberikan informasi tentang persoalan-persoalan keyakinan alam gaib, memberikan pedoman tentang pelaksanaan kewajiban bersyukur kepada Allah dan memberikan ketentuan-ketentuan umum dan bersifat garis besar tentang perbuatan-perbuatan yang ditetapkan syariat. Berdasarkan ini tampak bahwa empat masalah pokok dalam teologi diketahui melalui informasi wahyu. Bagi Ridha, akal hanya mengonfirmasi terhadap informasi wahyu saja. Sebab pada dasarnya, wahyu memberikan motivasi agar manusia menggunakan akalnya dan mencela manusia yang memiliki keyakinan terhadap Tuhan tanpa dibarengi oleh dalil-dalil akal. Akal sangat signifikan untuk memberikan penjelasan kepada mereka yang masih ragu dengan akidah Islam. Dengan begitu, hasil temuan akal tidak dapat disejajarkan dengan wahyu. Derajat wahyu lebih utama daripada akal. Oleh karenanya, jika dalam memahami ajaran agama, hasil temuan akal bertentangan dengan wahyu, maka wahyu harus diutamakan.[16]

Pemahamannya mengenai wahyu dan akal membawa Ridha pada konsep mengenai iman, Baginya, iman terdiri dari *taqrir*, *tadiq*, dan 'amal. Iman akan sempurna apabila diiringi dengan ma'rifat, Esensi iman adalah *tasdiq*, yaitu membenarkan informasi-informasi Tuhan melalui wahyu yang disampaikan-Nya kepada Rasul-Nya. Iman harus didasarkan pada wahyu, bukan pada akal manusia, karena persoalan iman berkenaan dengan eskatologi (alam gaib)." Baginya, iman terdiri dari keyakinan terhadap adanya Allah, malaikat, rasul, kitab Allah, hari berbangkit, dan qada-qadar Tuhan,[17]

Berkaitan dengan paham kebebasan manusia, Rasyid Ridha menghubungkan dengan aturan-aturan Tuhan. la berpendapat bahwa Tuhan telah membuat aturan-aturan (sunnatullah) tentang

[15]Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar..., h. 73-74

[16]Quraish Shihab, Studi Kritis Tafsir al-Manar (Jakarta Pustaka Hidayah. 1994), h 65-66.)

[17]Rasyid Ridha, al-Wahyu al-Muhammadi (Mesir: Maktabah al-Qahirah, 1960), h. 169-184

penciptaan-penciptaan atau kejadian kejadian yang memberikan petunjuk kepada manusia. Sunatullah tersebut merupakan hukum umum yang menjelaskan tentang sebab-sebab dan musabab-musabab. Di samping itu, sunatullah berkaitan dengan hukum kemasyarakatan, yaitu ketentuan-ketentuan yang ditetapkan Tuhan sejak zaman azali dan terpola dalam perbuatan-perbuatan manusia dengan akibat yang tertentu. Antara perbuatan yang dilakukan manusia dan sunatullah Tuhan mempunyai hubungan kausalitas,

Harus disadari bahwa manusia diciptakan dengan berbagai potensi dalam menerima ajaran-ajaran-Nya. Ada yang mukmin dan kafir dengan segala akibat dari padanya seperti menerima kebaikan atau keburukan. Kondisi demikian ini sangat ditentukan oleh usaha manusia dan kadar kemampuan yang diberikan Tuhan. Dengan demikian, perbuatan manusia tidak keluar dari sunatullah, sebab-akibat, dan qadha qadar Tuhan. Oleh karena itu, meskipun mengakui adanya qada dan qadar, akan tetapi ia tidak fatalis, sebab ia mengakui adanya sunatullah dan hukum kausalitas. Jadi manusia bebas menentukan perbuatannya, akan tetapitidak bebas sepenuhnya. Manusia dibatasi oleh qadha dan qadar, sunnatullah yang telah ditetapkan sejak zaman azali dan mempunyai sebab akibat.[18]

.Di sisi lain, meyakini Tuhan mempunyai sifat. Sifat-sifat ini azali dan kekal karena tidak bisa dipisahkan dari zat Tuhan. Sitat-sifat Tuhan tersebut tergambar dalam *al-asma' al-husna*. Sifat Tuhan pasti tidak sama dengan sifat manusia. Ilmu Tuhan tidak timbul seperti ilmu manusia dan tidak diperoleh melalui pancaindra dan akal. Sifat Tuhan tidak dapat dibayangkan bagaimana caranya Untuk memahami sifat Tuhan seperti *ilm, qudrah, iradah, bashar, sama'*, Ridha menghindari takwil dan memahami sifat-sifat Tuhan sebagaimana adanya sesuai dengan yang disebutkan Al-Qur'an, tanpa mempermasalahkannya lebih jauh. Dalam hal ini Ridha tidak menggunakan pemikiran rasional. Hal ini dimaksudkan agar setiap orang mengimani sifat Tuhan sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an, tanpa mengingkarinya.

Pemahaman mengenai sifat Tuhan yang seperti itu, membawa Rasyid Ridha pada sikap tekstualis Ketika berbicara mengenai ayat-

[18]Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar.... h. 394

ayat antropomorfis. Ia menafsirkan ayat-ayat demikian secara literal, apa adanya sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Namun demikian tentu saja diikuti keyakinan bahwa antropomorfisme Tuhan tidak sama dengan yang ada pada manusia.Ridha menegaskan bahwa ayat-ayat jenis ini harus diimani tanpa mempersoalkannya, sebab mempersoalkan hakikat sifat Tuhan adalah bid'ah. Di samping itu, ia meyakini bahwa kemampuan akal manusia sangat terbatas untuk mampu mengungkapkan makna yang sebenarnya dari ayat-ayat tersebut. Hal ini me nunjukkan kemahakuasaan Tuhan dan kelemahan manusia. Pemahaman literal terhadap ayat-ayat antropomorfis membawa Rasyid Ridha pada kesimpulan bahwa Tuhan dapat dilihat oleh manusia di akhirat kelak. Menurutnya, orang yang menyangkal bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat adalah zindiq.[19]

[19]Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar…, h. 134-137

FAZLUR RAHMAN

1. Riwayat Hidup

Fazlur Rahman dilahirkan pada 21 September 1919 di Hazara, suatu daerah terletak di barat laut Pakistan. Ia dilahirkan dalam suatu keluarga Muslim bermadzhab Hanafi yang sangat religius. Kerelegiusan ini dinyatakan sendiri oleh Rahman yang mengatakan bahwa ia mempraktekan ibadah-ibadah keisalaman seperti shalat, puasa, dan lainnya, tanpa meninggalkannya sekalipun. Dengan latar belakang kehidupan keagamaan yang demikian, maka wajar ketika berumur sepuluh tahun ia sudah dapat hafal al-Quran.

Orang tua Rahman sangat berpengaruh dalam pembentukan watak dan keyakinan awal keagamaannya. Melalui ibunya, Rahman mendapat pelajaran berupa nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, kesetiaan, dan cinta. Ayah Rahman, Maulana Syahab al-Din, adalah penganut mazhab Hanafi yang sangat kuat, namun demikian ia tidak menutup diri dari pendidikan modern. Berbeda dengan penganut mazhab Hanafi fanatik lainnya kala itu, ayah Rahman meyakini bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan dan kesempatan sekaligus. Pandangan ayahnya yang seperti inilah yang mempunyai pengaruh cukup kuat bagi pemikiran dan keyakinan Rahman. Selain itu, melalui tempaan ayahnya, Rahman pada kemudian hari menjadi seorang yang tekun dalam mendapatkan pengetahuan dari berbagai sumber. Sementara itu, melalui ibu kemudian Rahman menjadi pribadi yang sangat tegar dan tabah dalam mengembangkan keyakinan dan pembaruan Islam.

Pada 1933, Rahman melanjutkan pendidika di sebuah sekolah modern di Lahore. Selain mengikuti pendidikan formal, Rahman pun mendapatkan Pendidikan dan pengajaran tradisinonal berupa kajian keIslaman dari ayahnya.. Materi pengajaran yang diberikan ayahnya ini merupakan materi yang didapat kannya ketika menempuh pendidikan di Darul Ulum Deoband, di wilayah utara India. Ketika berumur empat belas tahun, usia yang relative muda, Rahman sudah mulai mempelajari filsafat, bahasa Arab, teologi atau kalam, hadis dan tafsir.[20]

[20]IAIN Syarif Hidayatullah, Eksiklopedi Islam Indonesia. Jakarta: Djambatan, 1992, h. 20.

Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, Rahman melanjutkan pendidikan dengan mengambil konsentrasi studi bahasa Arab. berhasil mendapatkan gelar Bachelor of Art (BA) pada 1940. Dua tahun kemudian, tokoh utama gerakan neomodernismde Islam ini berhasil menyabet gelar Master dalam bidang Bahasa Arab.

Untuk memuaskan dahaga intelektualnya, Rahman pada 1946 berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studia di Oxford University. Selama berada di Barat, ternyata Rahman tidak hanya belajar disiplin keilmuan yang digelutinya, melainkan juga belajar berbagai bahasa asing. Bahasa-bahasa yang berhasil dikuasai antara lain ialah Latin, Yunani, Inggris, Jerman, Turki, Arab dan Urdu. Penguasaan beragam bahasa ini membantu Rahman dalam memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya (khususnya studi keIslaman) melalui penelusuran berbagai literatur. Setelah belajar dengan tekun di Oxford, Rahman pada 1951 berhasil menyelesaikan studi doktoralnya. Ia dinyatakan sebagai doktor di Oxford University pada usia 32 tahun.

Begitu selelsai kuliah dan mendapat gelar doctor, Rahman tidak langsung pulang ke negeri asalnya Pakistan (ketika itu sudah melepaskan diri dari India). Ia memutuskan untuk tinggal beberapa saat di sana. Ketika suatu saat sempat tinggal di Inggris, Fazlur Rahman sempat mengajar di Durham University. Kemudian pindah mengajar ke Institute of Islamic Studies, McGill University, Kanada, dan menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy sampai awal tahun 1960. Menurut pengakuan Fazlur Rahman, ketika menempuh studi pasca sarjana di Oxford University dan mengajar di Durham University, konflik antara pendidikan modern yang diperolehnya di Barat dengan pendidikan Islam tradisional yang didapatkan ketika di negeri asalnya mulai menyeruak. Konflik ini kemudian membawanya pada skeptisisme yang cukup dalam, yang diakibatkan studinya dalam bidang filsafat.

Setelah tiga tahun mengajar di McGill University, pada awal 1960 Rahman kembali ke Pakistan. Ia diminta membantuan oleh Ayyub Khan untuk membangun Pakistan. Permintaan Ayyub Khan kepada Rahman ialah bertujuan agar bisa bersam-sama membawa Pakistan

pada khittah berupa negara yang bervisi Islam. Rahman diminta oleh Ayyub Khan, Presiden Pakistan waktu itu, untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) dan menjadi anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*). Rahman menerima kepercayaan Ayyub Khan dengan baik. Motivasi Rahman menerima tawaran itu sepenuhnya karena ingin membangkitkan kembali visi al-Quran yang dinilainya telah terkubur dalam puing-puing sejarah.

Sebagai orang yang dididk di Barat dengan kritisisme dan keinginannya untuk menggali Kembali khazanah al-Quran, menjadikan Rahman sering memunculkan pernyataan yang dianggap menkdai oleh kalangan ulama tradisisonal. Kursi panas yang diduduki oleh Rahman akhirnya menuai berbagai reaksi. Para ulama tradisional menolak Rahman. Hal ini disebabkan oleh latar belakang pendidikannya yang ditempuh di Barat. Penentangan atas Rahman memuncak mencapai klimaks ketika jurnal *Fikr-o-Nazar* menerbitkan tulisannya yang kemudian menjadi dua bab pertama bukunya yang berjudul *Islam*. Dalam tulisan tersebut, Rahman mengemukakan gagasan kontroversial mengenai hakikat wahyu dan hubungannya dengan Muhammad SAW. Menurut Rahman, di satu sisi al-Quran sepenuhnya adalah kalam atau perkataan Allah SWT, di sisi lain, al-Quran juga merupakan perkataan Muhammad SAW. Akibat pernyataan tersebut, Fazlur Rahman dinyatakan sebagai mengingkari al-Quran. Polemik berjalan cukup lama sampai pada akhirnya membawa pada gelombang demonstrasi massa dan mogok total di beberapa daerah Pakistan pada September 1968. Untuk tidak menimbulkan persaoalan berkepanjangan, Rahman beriinisiatif mengajukan pengunduran diri. Akhirnya pada 5 September 1968 permintaan Rahman untuk mengundurkan diri dari pimpinan Lembaga Riset Islam dikabulkan oleh Ayyub Khan.

Sebagai seorang intelektual yang mendambakan kebebasan berikir, Pada 1969 Rahaman memutuskan meninggalkan Pakistan untuk memenuhi tawaran Universitas California, Los Angeles, dan langsung diangkat menjadi Guru Besar Pemikiran Islam di sana. Mata kuliah yang ia ajarkan meliputi pemahaman Salah satu

alasan yang menjadikan Rahman memutuskan untuk mengajar di Barat disebabkan oleh keyakinan bahwa gagasan-gagasan yang ditawarkannya tidak akan direspons dengan baik, apalagi menemukan lahan subur di Pakistan. Selain itu, tentu saja Rahman menginginkan adanya keterbukaan atas berbagai gagasan dan suasana perdebatan yang sehat, yang tidak ia temukan di Pakistan.

Selama di Chicago, Rahman betrusaha mencurahkan sepenuh hati seluruh kehidupannya pada dunia keilmuan dan Islam. Kehidupannya dihabiskan di perpustakaan pribadinya di *basement* rumahnya, yang terletak di Naperville, kurang lebih 70 kilometer dari Universitas Chicago. Rahman sendiri menggambarkan aktitivitas dirinya tersebut laiknya ikan yang naik ke atas hanya untuk mendapatkan udara. Dari konsistensinya dan kesungguhannya terhadap dunia keilmuan akhirnya Rahman mendapatkan pengakuan lembaga keilmuan berskala internasional. Pengakuan tersebut salah satunya ialah pada tahun 1983 ia menerima Giorgio Levi Della Vida dari Gustave E von Grunebaum Center for Near Eastern Studies, Universitas California, Los Angeles.[21]

Selama kurang lebih 18 tahun tinggal di Chicago, Rahman betul-betul telah menampilkan sebagai sosok pemikir modern yang bertanggung jawab dan senantiasa berfikir untuk mencari solusi terhadap problem yang dihadapi Islam dan umatnya. Ada sejumlah buku yang berhasil dia tulis dan puluhan artikel lainnya yang tersebar di berbagai jurnal ilmiah internasional. Setelah lama mengidap penyakit diabetes, akhirnya Rahman menghembuskan nafas terakhir pada 26 juli 1998.

2. Pemikiran Teologi

Fazlur Rahaman, sebagai mana diketahui, adalah penarik gerbong neomodernisme yang berusaha mempertemukan tradisionalisme dan modernism. Dalam setiap gagasanya, Rahman senantiasa merujuk pada al-Quran sebagai sumber otoritas primer dan representator Allah yang senantiasa aktual dan kontekstual dalam setiap masa dan keadaan di mana manusia berada.Titik pijak dan berangkat Rahman

[21]Ahmad Syafi'i Ma'arif, Pembaharuan Hukum Islam, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998).

adalah al-Quran, sehingga sangat wajar bila ia disebut sebagai Quranik sentris mengingat seluruh pola pikirnya selalu dimulai dari dan bertujuan kepada maksud al-Qur'an.[22] Olah karenanya, Ketika Rahman mengangkat masalah-masalah teologi, ia selalu membicarakan dalam bentuk konsep yang holistik dan kontekstual. Ia selalu membicarakan topik teologisnya dalam perspektif kegunaannya bagi kehidupan di dunia, tanpa menghilangkan kehidupan di akhirat kelak.

Beberapa pandangan teologi Fazlur Rahman adalah sebagai berikut:

a. Tuhan: Pemberi Makna Kehidupan

Salah satu pernyataan menarik Rahman adalah bahwa semua pernyataan al-Quran tentang alam ataupun Tuhan, pada dasarnya menyatakan tentang manusia. Merujuk beberapa ayat, al-Quran cuma menegaskan bahwa Tuhan Mahakuasa dan manusia diberi pilihan dan diserahi tanggung jawab untuk pengelolaan segala sesuatunya. Dengan demikian bisa dipahami bahwa fungsi gagasan tentang Tuhan adalah menjelaskan keteraturan alam semesta. Demikian pula, bahwa konsep Tuhan adalah bagian dari logika yang inheren. Dari al-Quran bisa dipahami bahwa Tuhan bukan saja transenden tetapi juga imanen sebagaimana direpresentasikan oleh ayat-ayat yang berhubungan dengan seluruh proses dan peristiwa alam kepada Tuhan.[23]

Tantangan terbesar sebenarnya bukan pada bagaimana membuat manusia beriman dengan mengedepankan bukti-bukti teologis yang njlimet tentangkeberadaan Tuhan, melainkan bagaimana membuat beriman dengan fakta yang jelas dan menjadikan hal-hal tersebut mengingatkan manusia kepada keberadaan Tuhan. Dengan kata lain, Tuhan adalah eksistensi yang menyebabkan munculnya eksistensi-eksistensi lain; Tuhan memberi arti dan kehidupan kepada segalanya. Tuhan serba, meliputi. Tuhan adalah tak terhingga dan hanya Dia saja yang tak terhingga.[24]

[22]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok al-Quran (Bandung: Pustaka, 1984), h. 86
[23]Fazlur Rahman, Islam (Bandung:Pustaka, 1984), h. 87
[24]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 88

b. Wahyu dan Kenabian

Keberadaan al-Quran sebagai firman Tuhan merupakan keyakinan dasar bagi umat Islam. Al- Quran sepenuhnya bersifat ilahi dan sudah barang tentu dipandang bersifat abadi. Al-Quran adalah perwujudan dari wahyu yang diberikan kepada nabi. Nabi, dalam pandangan Rahman, adalah manusia biasa yang karena ketabahan, kepekaan, dan keuletan mereka menyampaikan wahyu tanpa mengenal takut dapat mengalihkan hati nurani manusia. Maka, tidak tercela jika sebagai manusia biasa seorang Nabi tidak selalu konsisten. Justru keberadaannya sebagai manusia biasa itu ia pantas menjadi teladan. Muhammad tidak pernah ingin menjadi Nabi atau mempersiapkan dirinya menjadi seorang Nabi.[25]

Berkaitan dengan proses pewahyuan, Rahman secara tegas menolak pandangan mekanistik sebagaimana pandangan kalangan otrodoks. Baginya pewahyuan yang demikian seolah Jibril mengantarkan risalah Tuhan kepada Nabi Muhammad seperti tukang pos yang menyerahkan surat. Penyampaian demikian jelas menghilangkan aspek transendentalitas Tuhan, di satu sisi, dan Nabi sebagai manusia pada pihak lain.. Jibril sebagai penyampai wahyu dapat diartikan sebagai spirit (Ruh). Pandangannya itu didasarkan pada al-Quran surat an-Nahl [16]: 102 yang menyebutkan bahwa Ruh al-Qudus menurunkan al-Quran kepada Nabi. Menurutnya, Ruh suci itu bukan sekedar malaikat yang berdiri sendiri karena istilah malaikat tidak tepat dikenakan untuk itu. Kepada Muhammad al-Quran tidak menyatakan penyampai wahyu itu sebagai malaikat tetapi sebagai ruh atau utusan spiritual.[26]

Karena kepribadian nabi sebagaimana yang digambarkan di bagian depan , maka nabi layak mendapatkan mukjizat. Menurutnya mukjizat adalah sesuatu yang riil dan dan bersifat permanen. Lawannya adalah sihir atau magis yang hanya merupakan hayalan yang tidak bersifat permanen tetapi semata-

[25]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 132
[26]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 139

mata persoalan psikologis dan mendistorsi realitas yag ada. Sihir bersifat artifisial yang dapat dilakukan oleh siapapun, sedangkan mukjizat hanya dapat dilakkukan oleh para Nabi. Mukjizat adalah pertanda yang bersifat supranatural untuk mendukung kebenaran risalah. Perlu diketahui bahwa mukjizat yang berbentuk keajaiban bukan bukti utama kerasulan. Hal itu tidak lebih hanya sebagai pendukung. Bukti utama kebenaran rasul adalah bukti yang lebih prinsip dan esensial dari sekededar yang bersifat supranatural. Bukti itu terkait erat dengan misi yang dibawa para Nabi.[27]

c. Kehendak dan Perbuatan Manusia

Dalam memotret mengenai kehendak dan perbuatan manusia, Fazlur Rahman berangkat dari keyakinan bahwa manusia adalah mahluk yang memiliki kelebihan dibanding mahluk-mahluk lain. Pandangan ini didasarkan pada ayat yang berbicara tentang penyerahan amanah Tuhan kepada manusia. Rahman menegaskan bahwa ayat-ayat yang berbicara tentang hal itu secara jelas menunjukkan potensi dan possibilitas yang hanya dapat direalisasikan manusia; tidak dapat dilaksanakan oleh mahluk lain. Sesungguhnya hanya manusia yang mampu berprestasi dan membangun dunia dan kehidupan. Mahluk yang lain, termasuk malaikat tidak mempunyai kemampuan menjalankan amanat tersebut.[28]

Amanah tersebut bisa dilaksanakan dengan baik oleh manusia karena adanya kebebasan yang dinberikan kepadanya. Sebagai implikasi dari tesisnya tentang kebebasan manusia, ia meyakini kesesatan yang dialami manusia adalah akibat ulah manusia itu sendiri. Penyesatan bukan dilakukan oleh Tuhan. Al-Quran tidak pernah menyatakan bahwaTuhan menutup hati dan menyesatkan manusia secara sewenang-wenang. Al-Quran justru menegaskan bahwa Tuhan berbuat begitu karena tindakan manusia sendiri, atau karena sebab-sebab lain yang banyak disebutkan al-Quran.

Rahman meyakini bahwa manusia benar-benar bebas

[27]Fazlur Rahman, Membuka Pintu Ijtihad (bandung: Pustaka, 1983), h. 92.

[28]Fazlur Rahman, Islam dan Modenitas, Tentang Transformasi Intelektual (Bandung: Pustaka, 1985), h. 87.

menentukan pilihan dan tindakannya. Keyakinannya ini didasarkan konsep qadar Tuhan bukan lah kejadian tentang sesuatu, tapi potensinya. Lewat potensi yang telah ditentukan Tuhan, manusia dapat mengolah sesuatu dan mengembangkannya secara bebas dan kreatif, tanpa terkait dengan adanya predeterminasi yang kaku. Berdasarkan uraian tersebut, manusia dalam tesis Rahman adalah mahluk yang benar-benar bebas, tetapi kebebasan yang dimilikinya manifestasi limpahan kasih Tuhan yang tidak berkesudahan, bukan kebebasan yang muncul dengan sendirinya. Dengan kebebasan itu, manusia mempunyai tugas sebagai khalifah Allah, amanah agar memperjuangkan dan menciptakan tata sosial yang bermoral di muka bumi.

Ada hubungan erat antara kebebasan di satu sisi dan tugas moral pada sisi yang lain. Inti persoalan dalam kaitannya dengan wacana tentang kebebasan manusia pada hakekatnya bukan terletak pada kebebasan atau determinisme itu sendiri, melainkan pada upaya menjadikan kebebasan itu sebagai pendorong agar selalu hidup pada prinsip-prinsip moral yang telah digariskan. Di sini terlihat bahwa tanggung jawab merupakan aspek yang tidak dapat diabaikan. Kebebasan harus berada di atas kerangka tanggung jawab. Konsep kebebasan yang dilepaskan dari tanggung jawab pasti akan melahirkan dampak negatif bagi kehidupan dan bertentangan dengan tujuan kebebasan itu sendiri. Tindakan tanpa adanya suatu tanggung jawab, pasti akan melahirkaan kesewenang-wenangan, pengrusakan dan bentuk-bentuk tindakan negatif atau destruktif yang lain.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahamannya tentang tanggung jawab individu,, Rahman menolak konsep syafaat. Quran sendiri, bagi Rahman, seperti QS : 233 dan 286 tentang pertanggungjawaban seseorang sesuai dengan kemampuannya, dan ayat 254 mengenai kesia-siaan persahabatan dan tolong-menolong manusia pada hari perhitungan, jelas memperlihatkan bahwa al-Quran menolak penengah antara manusia dengan Allah. Konsep tentang syafaat merupakan hal yang bertentangan dengan sikap dasar Islam yang sangat memperhatikan usaha, perjuangan, dan tanggung jawab individu.[29]

[29]Taufik Adnan Amal, Islam dan Tantangan Modernitas, h. 150

Kendati manusia mempunyai kebebasan dalam perbuatannya, Rahman tetap memberikan porsi dukungan terhadap doa. Doa menurut Rahman adalah sikap pikir yang aktif dan reseptif. Dengan doa maka energi-energi baru mengalir kedalam jiwa seseorang yang berdoa tersebut. Namun demikian, doa tesebut juga disertai dengan perjuangan. Bagi Rahman, doa memiliki nilai yang sangat positif dalam kehidupan seorang muslim. Melalui doa yang disertakan dalam setiap usaha dan tindakannya yang kongkrit, seorang muslim akan selalu bersikap optimis dalam menghadapi kehidupan yang akan dijalaninya.[30]

Merujuk kepada pemaparan tersebut bisa dipahami bahwa kebebasan manusia merupakan kebebasan terbatas yang muncul karena adanya karunia Tuhan. Kekuasaan manusia tidak akan pernah melampaui kekuasaan Tuhan. Sebagai akibatnya, manusia harus selalu memohon pertolongan kepada Tuhan melalui doa dan tindakan nyata. Dengan doa manusia menjadi optimis dalam setiap usaha dan kerjanya. Adapun usaha menjadi realisasi dari optimisme yang dimilikinya sehingga sikap itu akhirnya benar-benar diwujudkan dalam bentuk aktivitas yang kongkrit.

d.Eskatologi

Sebagaimaan dipahami bersama bahwa akhirat adalah saat dimana kebenaran oyektif akan terjadi. Begitu pun Rahman. Kebahagian dan penderitaan manusia di akhirat, menurut Rahman, tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga fisikal. Al-Quran tidak mengakui suatu akherat yang dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga; Al-Quran juga tidak mengakui adanya dualisme jiwa dengan raga mengingat manusia adalah sebuah organisme yang berfungsi penuh. Jadi al-Quran tidak membenarkan surga atau neraka yang sama sekali yang bersifat spritual. Dengan demikian yang menjadi subjek kebahagian dan siksaan adalah manusia sebagai pribadi.[31]

Manusia akan menghadapi semua yang ada di akherat secara jujur. Manusia juga akan menerima keputusan atas perbuatan-

[30]Taufik Adnan Amal, Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman (Bandung: Mizan, 1994), h. 145.

[31]Fazlur Rahman, Tema tema Pokok, h. 97

perbuatan tersebut sebagai akibat yang mesti. Ada beberapa alasan mengapa keberadaan akhirat itu penting. Pertama, moral dan keadilan sebagai konstitusi realitas adalah kualitas untuk menilai amal perbuatan manusia karena keadilan tidak dapat dijamin berdasarkan apa-apa yang terjadi diatas dunia. Kedua, tujuan-tujuan hidup harus dijekaskan dengan seterang-terangnya sehingga manusia dapat melihat apa yang telah diperjuangkannnya dan apa tujuan-tujuan yang sesungguhnya dari kehidupan ini. Ketiga, perbantahan, perbedaan pendapat, dan konflik di antara orientasi-orientasi manusia akhirnya harus diselesaikan. Kebahagiaan dan penderitaan manusia di akhirat menurut Rahman tidak hanya bersifat spiritual tapi juga bersifat fisik.[32]

Konsep Rahman mengenai kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat fisik tersebut berimplikasi pada keyakinan akan adanya surga dan neraka yang juga bersifat fisik. Sebab al-Quran tidak membenarkan surga atau neraka yang murni bersifat spiritual. Oleh karena itu, subyek dari kebahagiaan dan penderitan di akhirat nanti adalah pribadi manusia. Dalam perspektif ini, keberadaan surga dan neraka yang berbentuk fisik merupakan konsep yang lebih dapat dipertanggungjawabkan secara qurani dan logika rasional. Selain itu hal tersebut merupakan suatu kondisi yang lebih sempurna daripada sekedar bersifat spiritual sehingga diharapkan akan berdampak pada usaha manusia yang lebih intens untuk berperilaku sesuai dengan tuntutan moral agama. Pandangan yang sangat ortodoks ini mempertanyakan dan meragukan keabsahan pandangan yang hanya melihat keberadaan tempat pembalasan itu sebagai simbol belaka. Sedang bentuk siksaannya lebih bersifat psikologis daripada bersifat fisik. Meskipun demikian ia tidak mengingkari adanya siksaan yang bersifat fisik. Hanya saja sifat psikologisnya lebih dominan sehingga orang yang hidup dalam siksaan Tuhan itu tidak dapat merasakan kebahagiaan sama sekali. Sebab pada intinya kesusahan atau kesenangan manusia sangat tergantung dan ditentukan oleh sikap kejiwaan.

[32]Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok,* h. 163

e.Setan dan Kejahatan

Wacana lain yang dibicarakan oleh Fazlur Rahman adalah tentang setan. Wacana ini mempunyai arti yang cukup signifikan sebab bahasan tersebut memiliki hubungan yang sangat erat dengan kejahatan sebagai suatu realitas kehidupan yang harus dihadapi manusia. Adanya setan menuntut manusia agar benar-benar berjuang menuju hidup pada jalan kebenaran, dan berjuang melawan setan sehingga terhindar dari kesesatan. Manusia yang berhasil melawan kekuatan dan godaan setan, ia pantas menjadi khalifah-Nya di muka bumi.[33]

Sebagai suatu person, setan pada awalnya berasal dari semacam bangsa jin. Meskipun demikian, Rahman membedakan antara jin pada satu sisi dengan setan atau iblis pada sisi yang lain. Untuk menjelaskan perbedaan itu, dia mengutip beberapa ayat (QS Saba': 12, QS al-An'am: 130). Dengan berpijak pada ayat-ayat tersebut, Rahman menyimpulkan bahwa jin adalah mahluk yang tidak berbeda dengan manusia kecuali mereka mempunyai lebih besar kecenderungan kepada kejahatan dan kebodohan. Selain itu mereka memiliki kekuatan yang sangat besar dan tabiat yang panas. Disamping itu, jin termasuk golongan mahluk ghaib yang berasal dari esensi api. Pengungkapan ini menunjukkan bahwa jin merupakan mahluk yang benar-benar bersifat person, bukan hanya metafora atau simbol semata. Sedangkan setan sebagaimana dijelaskan di atas, dapat diartikan dengan dua pengertian; sebagai suatu person, dan juga sebagai kiasan.[34]

Berdasarkan analisisnya itu, setan dalam peristiwa turunnya Adam dan Hawa, perlu dipahami dalam perspektif semacam itu. Dalam kisah tersebut, iblis merupakan person yang bukan hanya mengingkari perintah Tuhan dengan menolak menghormat kepada Adam, tapi juga ia terlibat perdebatan dengan Tuhan dan bersumpah untuk menggoda manusia. Ketika Adam dan Hawa telah tergoda bujukan untuk memakan buah terlarang, maka yang menggoda mereka bukan lagi iblis, melainkan setan yang

[33]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 178-93.

[34]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 110.

menjadi sebutan bagi prinsip kejahatan.[35] Setan muncul sebagai manifestasi keburukan dan kejahatan yang bersifat objektif, bukan sebagai person tertentu. Jelasnya, setan bukanlah suatu prinsip anti-Tuhan. Dia lebih merupakan satu kekuatan anti manusia yang tiada akhir berupaya menyimpangkan manusia dari kebenaran sehingga terperosok kedalam jalan yang sesat. Tujuan tindakan setan adalah penyesatan terhadap manusia.

Ide terpenting yang dapat dipetik dari al-Quran, menurut Rahman, bahwa aktivitas setan pasti memasuki setiap bidang kehidupan manusia dan oleh karenanya manusia harus selalu berjaga-jaga. Jika manusia mengendorkan kewaspadaannya maka ia mudah terbujuk oleh godaan setan. Walaupun hingga batas-batas tertentu dan didalam prinsipnya, setiap manusia terbuka bagi godaan atau bujukan setan, namun orang-orang yang mempunyai memiliki kemampuan untuk berjaga-jaga terhadap bahaya moral tidak akan terlena di dalam kejahatan . Bagi Rahman, cengkeraman setan itu sebenarnya tidak kuat; hanya karena kelemahan, tidak adanya keberanian moral, dan tidak adanya kewaspadaan di dalam diri manusia yang membuat setan terlihat sedemikian kuatnya.[36]

Lebih jauh Rahman mengatakan, iblis atau setan itu sebenarnya tidak kuat tetapi licik dan licin. Setan lebih banyak mempergunakan tipudaya dan siasat daripada menantang dengan terang-terangan. Aktivitasnya tidak menggempur tetapi membujuk, berkhianat dan menghadang. Jadi kekuatan setan itu tergantung kepada kelemahan manusia. Untuk melawan kekuatan setan, manusia memerlukan kesadaran untuk selalu mendengarkan hati nuraninya sehingga hal itu akan menjadi pertahanan diri yang kokoh terhadap segala bentuk godaan setan. Pada dasarnya setan hanya akan menjadi sahabat orang yang zalim yaitu orang yang tidak mau mendengarkan suara hatinya yang lurus yang mengakibatkan setan bersama orang itu memperoleh suatu kekuatan. Namun perlu diketahui bahwa

[35]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 189.
[36]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 182.

kekuatan mereka adalah tidak riil. Kekuatan itu tidak dapat menandingi kekuatanTuhan, dan karena itu bersifat palsu dan dapat dikalahkan manusia yang benar-benar berjuang untuk memperoleh kebenaran.[37]

[37]Fazlur Rahman, Tema-tema Pokok, h. 115.

HASSAN HANAFI

1.Riwayat Hidup

Hassan Hanafi dilahirkan pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo dari keluarga musisi. Akan tetapi sejak kecil Hanafi dihadapkan pada kenyataan-kenyataan kehidupan yang pahit, karena dominasi kekuasaan penjajah dan pengaruh-pengaruh politik asing yang lain. Hanafi kecewa dan sadar di negaranya telah terjadi problem tentang ancaman persatuan umat yang lemah.

Pendidikan Hassan Hanafi diawali pada tahun 1948, kemudian dilanjutkan pada Madrasah Tsanawiyah Khalil Agha Kairo yang diselesaikannya selama empat tahun. Semasa Tsanawiyah, ia aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwan al-Muslimin. Karena itu, sejak kecil ia telah mengetahui pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh Ikhwan al-Muslimin dan aktifitas- aktifitas sosialnya. Hassan Hanafi tertarik juga untuk mempelajari pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dan Islam. Sejak itu, ia berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi dan perubahan sosial.

Hassan Hanafi adalah seorang filosof dan teolog Mesir yang meraih gelar Sarjana Muda bidang filsafat di Universitas Kairo pada tahun 1956. Kemudian, gelar Doktor diperolehnya dari Universitas Sorbonne, Paris dengan disertasinya berjudul *"Lexegeses de la Phenomenologie Letat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application an Phenomene Religieux"*. Karya tersebut merupakan upaya Hassan Hanafi untuk menghadapkan ilmu Ushul Fiqh (*Islamic Legal Teory*) pada madzhab filsafat fenomenologi dari Edmund Husserl. Ia merasa sangat beruntung karena memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus ia mulai merumuskan jawaban-jawaban itu. Sebagaimana ia akui, di Prancis ia dilatih berfikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atas karya orientalis.

Setelah pulang dari Prancis pada tahun 1966, semangat Hanafi untuk meneruskan tulisannya tentang pembaruan pemikiran Islam

sangat tinggi.Namun hal ini untuk sementara waktu haruas dikubur karena Mesir kalah melawan Israel. Ia memutuskan untuk ikut serta dengan rakyat, berjuang dan membangun kembali semangat Nasionalisme. Karena itu, ia memanfaatkan media masa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis artikel-artikel untuk menanggapi masalah-masalah aktual untuk melacak faktor kelemahan umat Islam.

Di dunia akademik, Hassan Hanafi aktif memberikan kuliah di berbagai negara. Kemudian, ia diangkat menjadi Penasehat Program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987), dan sekembalinya dari Jepang pada tahun 1988 Hassan Hanafi diserahi jabatan Ketua Jurusan Filsafat di Universitas Kairo. Aktifitas di dunia akademik tersebut ditunjang dengan aktifitasnya di organisasi masyarakat. Tercatat, Hanafi aktif sebagai Sekretaris Umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir. Ia menjadi anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika serta menjadi Wakil Presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab.

Sebagai seorang intelektual Hassan Hanafi mempunyai karya yang cukup banyak. Beberapa di antaranya adalah *Dirasat Islamiyyah*, a*l-Turats wa al-Tajdid, al-Yasar al-Islami*, *Min al-Aqidah ila Al-Tsaurah*, *Religion, Ideologi and Development, Islam in the Modern World.*

2.Pemikiran Teologi

Dari judul-judul di atas tampak bahwa Hassan Hanafi, salah seorang teolog kontemporer yang sangat risau terhadap kemandulan teologi untuk kemanusiaan memberikan kritik tajam terhadap teologi. Menurutnya, teologi harus segera diadakan rekonstruksi. Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi, ia menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional lahir dalam konteks sejarah ketika inti keIslaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi seperti itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Karena itu, kerangka konseptual

lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.

Hassan Hanafi ingin meletakan teologi Islam pada tempat yang sebenarnya, yakni bukan pada ilmu ketuhanan yang suci yang tidak boleh dipersoalkan lagi dan harus diterima begitu saja. Namun teologi adalah ilmu kemanusiaan yang terbuka untuk diadakan verifikasi dan klasifikasi secara historis untuk kontekstualisasi ajaran Islam.

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan dunia muslim terhadap kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan. Itulah sebabnya, ia mengidealkan aqidah sebagai alat untuk melakukan perjuangan. Inilah yang tercermin dalam karyanya yang berjudul *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* dan gerakan Islam Kiri.

Dalam sebuah kesempatan wawancara[38] Hassan Hanafi menjelaskan proyek besarnya yang bertumpu pada tiga concern utama. *Pertama,* rekonstruksi teks yang dilahirkan dari peradaban masa lalu. Msyarakat Islam mempunyai tradisi lama yang selalu dan tetap hidup. Pada saat yang sama mereka berada di era modern yang serba baru. Mereka berusaha untuk berubah, untuk tidak dikuasai dan bebas. Sementara tradisi lama sudah tidak cocok lagi. Rekonstruksi teks artinya membangun kembali ilmu-ilmu tradisional seperti filsafat, teologi, fiqih, tafsir, al-Qur'an dan hadits, dengan menganggap peninggalan tersebut sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan bersifat historis, agar dengan begitu dapat mengapresiasikan modernitas. Padahal, menurut pengakuannya, ia tidak menemukan alternatif yang lebih baik dalam tradisi Asy'ariyah, Mu'tazilah, Averoisme, atau Malikiyah.

Kedua, tentang budaya-budaya asing, terutama budaya Barat. Masyarakat berhadapan dengan Barat dan kemudian terserap didalamnya tanpa disadari. Akibatnya, mereka menjadi korban mitos "budaya universal" yang dipropagandakan dan terus didominasi oleh media Barat Yang menjadikan inferio. Untuk itu harus ada proses

[38]Ulumul Qur'an, No 5 & 6 Tahun 1991, hlm. 122-124

dekolonasi diri dan membuat satu level peradaban yang sama.

Ketiga adalah masalah sikap terhadap realitas atau dunia nyata. Pada sikap pertama dan kedua, saya concern terhadap tradisi dan modernitas sebagai warisan budaya (*cultural legacy*). Karena warisan tersebut dimuat di dalam teks, maka saya berinteraksi dengan teks. ketika mengahadapi realitas saya selalu menghubungkannya dengan teks. Oleh karenanya yang dibutuhkan sekarang adalah adalah mentrasformasikan realitas ke dalam teks.

Untuk mewujudkan keinginannya bahwa teologi menjadi instrumen yang revoluioner, Hassan Hanafi menegaskan sikapnya terhadap bangunan teologi yang sudah ada. Terhadap Asyarisyah ia menjaga jarak karena kelompok ini dinilai menjadi ideologi kekuasaan. Sebasliknya, mendekat ke Mutazilah karena memperjuangkan kebebasan akal. Demikian pula terhadap Khawarij, ia mengadopsi ajaran bahwa perbuatan sebagai refleksi iman dan juga terhadap Syiah yang dari pengalaman revolusi Iran telah menunjukkan keberhasilannya.

Ada lima prinsip yang diyakininya untuk membangun keyakinnya. Prinsip-prinsip tersebut adalah

a. Kemaslahatan manusia yang menjadi esensi al-Quran dan sunnah
b. Kebebasan manusia sebagai entitas yang otonom
c. Menolak tasawuf (menyelamatkan diri sendiri tanpa diikuti orang lain adalah egoisme; kesucian jiwa tanpa kesucian dunia adalah naif dan destruksi),
d. Tujuan akhir adalah pencerahan menyeluruh yang berbasis pada kebudayaan dan kesadaran historis bukan kekuasaan,
e. Bertumpu pada realitas (bukan pada teks keagamaan).

Menurut Hasan Hanafi, untuk melakukan rekonstruksi teologi sekurang-kurangnya dilatar belakangi oleh tiga hal, sebagai berikut:

a. Adanya ideologi yang jelas di tengah-tengah pertarungan global antara berbagai ideologi yang hendak berebut pengaruh.
b. Teologi yang bukan semata penting pada sisi teoritis, akan tetapi juga pada kepentingan praktis untuk mewujudkan ideologi sebagai gerakan dalam sejarah. Salah satu kepentingan praktis ideologi

Islam (dalam teologi) adalah memecahkan problem-problem kemanusiaan riil

c. Cara yang harus di tempuh jika mengharapkan teologi dapat memberikan sumbangan konkrit bagi kehidupan dan peradaban manusia. Oleh karena itu perlu menjadikan teologi sebagai wacana tentang kemanusiaan, baik secara eksistensial, kognitif, maupun kesejahteraan.

Berdasarkan latrar belakang ini, kemudian Hassan Hanafi menjelaskan mengenai hal-hal dan konsep-konsep mendasar dalam teologi. Ia melakukan reinterpretasi tema-tema pokok dalam teologi yang berkaitan dengan zat Tuhan, tauhid dan sifat-sifat Tuhan.

Dalam kaitannya dengan zat Tuhan, Hassan Hanafi menolak rumusan teologi yang diberikan oleh para perumus teologi klasik bahwa teologi adalah ilmu yang berobyek zat Tuhan karena tidak mungkin zat Tuhan menjadi obyek kajian ilmu. Rumusan teologi yang seperti itu mengandung suatu kontradiksi. Tuhan adalah zat yang mutlak; sedangkan ilmu adalah sebuah cara pandang yang relatif. Karena itu, mendiskusikan tentang Tuhan dengan cara pandang manusia berarti menyeret-Nya ke batas-batas relativitas manusia. melainkan sesuatu yang menggerakkan, tujuan segala pengejawantahan.[39] Ia meyakini bahwa semua penggambaran tentang Tuhan, sebagaimana dalam al-Quran dan sunnah, pada hakekatnya adalah penggambaran yang mengantarkan manusia untuk membentuk citra diri manusia yang ideal.

Tauhid, menurut Hassan Hanafi, bukan berarti sifat dari sebuah dzat (Tuhan) atau sekedar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka. Tauhid sesungguhnya adalah sebuah konsep yang lebih mengarah ke tindakan nyata. Penafian maupun penetapan sebagaimana yang tercermin dalam kalimat *la ilaha illa Allah* tidak akan mempunyai arti apa-apa kecuali dengan ditampakkan ke dalam dunia nyata yaitu aktivitas rril. Dengan demikian dalam konteks kemanusiaan yang lebih konkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan social masyarakat. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan

[39]Baca: Hassan Hanafi, min al-Aqidah ila al-Tsawrah: al-Muqaddimah al-Nazhariyah (Kairo: Maktabah Madbuli,.t.th).

tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang.

Sebagai langkah konkret mengenai penggambaran itu, Hassan Hanafi juga memberikan perspektif baru mengenai sifat-sfat Allah. Sifat *Wujud,* bagi Hassan Hanafi bukanlah menjelaskan mengenai wujud Tuhan karena Tuhan tidak memerlukan pengakuan. Keberadaan-Nya tidak tergantung pada keberadaan yang lain. Tanpa yang lain, Tuhan tetap wujud karena Tuhan tidak diadakan oleh pihak lain. Dengan demikian, wujud adalah *tajribah wujudiyyah* pada manusia. Dengan kata lain, wujud merupakan eksistensi humanistik yang didasari oleh pengalaman.

Sifat *Qidam* (dahulu) yang banyak dipahami oleh masyarakat sebagai dahulu tanpa permulaan, oleh Hassan Hanafi dipahami sebagai pengalaman akan berbagai kegiatan yang berdimensi kesejahteraan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam lintasan sejarah. Dengan demikian, bagi Hassan Hanafi *qidam* adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejahteran yang dapat untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga dengan demikian tidak akan lagi terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.

Sifat berikut adalah *baqa'* (kekal). Selama ini sifat *baqa* dipahami Allah bersifat kekal tanpa akhir. Hassan HAnafi memahami sifat ini sebagai pengalaman kemanusiaan yang berupaya agar bagaimana manusia bisa membuat dirinya tidak cepat rusak. Hal ini dapat dilakukan dengan cara melakukuan berbagai aktivitas konstruktif yang bisa meningkatkan daya tahan tubuh dan menjaga kelestarian lingkungan, baik pikiran maupun perbuatan, dan meninggalkan kegiatan yang merusak diri dan lingkungan. Dengan kata lain, *baqa* adalah ajaran bagi manusia untuk senantiasa menjaga kelestarian lingkungan dan alam, juga agar manusia menghasilkan karya monumental yang bersifat abadi.

Melalui sifat *mukhalafah li al-hawadits* (berbeda dengan yang lainnya), dan *qiyam binafsih* (berdiri sendiri) Hassan Hanafi mengajak untuk membangun rasa percaya diri. Baginya, sifat ini adalah tuntutan agar manusia berusaha dengan sangat seriusuntuk menunjukan

eksistensinya secara mandiri. Kemandirian itu ditopang oleh adanya sebuah karakter untuk berani tampil beda. Manusia tidak boleh mengekor begitu saja kepada pemikiran dan budaya orang lain. Oleh karena itu, melalui *qiyam binafsih* manusia harus memiliki titik pijak yang kokoh. Kekokohan titik piajk ini dieprlukan sebagai dasar untuk melakukan berbagai gerakan yang aktif dan kreatif yang dilakukan secara terencana untuk tujuan akhir yang telah dicanangkan sebelumnya.

Demikian pula sifat *wahdaniyah* (keesaan). Sifat ini sesungguhnya menunjuk kepada kesatuan eksperimentasi kemanusiaan, bukan merujuk pada keesaan Tuhan dalam rangka pensucian Tuhan dari kemenduaan (*syirik*). *Wahdaniyah* tidak lain merupakan pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan-kesatuan seperti tujuan, nasib, tanah air, budaya dan kemanusiaan. Hal ini juga menunjuk kepada karekteristik kemanusiaan yang merupakan kesatuan pribadi utuh manusia yang jauh dari perilaku dualistic, seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

ASGHAR ALI ENGINEER

1.Riwayat Hidup

Asghar Ali Enginer lahir pada 10 Maret 1940 di Kalkuta, India, dari pasangan Syaikh Qurban Husain dan Maryam. Ia adalah seorang insinyur sipil. Berbeda dengan para pemikir kontemporer lain yang sebagian besar mendapatkan pendidikan di luar negeri, pendidikan formalnya ditempuh di India. Setelah menamatkan pendidikan dasar dan menengah, ia melanjutkan pendidikan tinggi dalam disiplin ilmu teknik di universitas Vikram, India. Pendidikan tingginya dimulai pada tahun 1956. enam tahun kemudian, 1962, ia berhasil menyelesaikan dan mengondol gelar sarjana teknik sipil (B.Sc. Eng.) selepas dari pendidikan tinggi, ia menggeluti profesi sebagai insinyur sipil dalam waktu yang cukup lama sebelum akhirnya dengan sangat serius melakukan penulisan tentang berbagai aspek dalam Islam.

Sekalipun Asghar tidak pernah mengikuti pendidikan formal dalam disiplin ilmu keIslaman, namun latar belakang keluarganya mengantarkan dirinya menjadi seorang pemikir-reformis Islam. Pendidikan keagamaan tradisional diberikan secara langsung oleh orang tuanya sejak kecil. Ayahnya, seorang ulama syiah, mengajarkannya bahasa Arab secara intensif dan mengenalkannya pada berbagai khazanah pemikiran Islam, klasik maupun modern. Selain bahasa Urdu dan bahasa Arab, ia juga menguasai dengan baik bahasa Inggris dan bahasa Persi. Dengan bekal ini, walaupun tetap memenuhi dunia teknik, akhirnya ia mengembangkan dan memusatkan perhatiannya terhadap penulisan karya-karya keagamaan Islam. Penguasaan bahasanya ini juga menjadikannya mampu menjelajah karya-karya orisinil keagamaan baik yang berasal dari kalangan muslim maupun non-muslim.

Kapasitasnya sebagai reformis maupun sebagai aktivis sangat diakui. Dalam pemikiran, ia membuktikannya dengan mengalirnya berbagai karya dan keterlibatan pada berbagai kelompok-kelompok ilmiah, karya-karya ilmiahnya telah mencapai jumlah yang cukup banyak dan tersebar di berbagai kawasan akademis. Terbukti beberapa karnyanya diterbitkan di Amerika, seperti The Islamic State, di

London, seperti Women Right in Islam, di Malaysia, seperti The Origin and Development of Islam, dan sebagainya. Sedangkan keterlibatan di berbagai kelompok ilmiahnya tidak sebatas menjadi anggota pasif, tetapi memberikan peran penting dengan menempatkan dirinya pada posisi sebagai pimpinan.

Dalam aktivitasnya, Asghar adalah seorang Da'i, pimpinan sekte Syi'ah Islamiyyah, daudi Bohras, di India. Untuk diakui sebagai Da'i tidaklah mudah. Da'i harus memenuhi 94 kualifikasi yang dikelompokkan dalam empat bagaian. Keempat kualifikasi tersebut adalah kualifikasi pendidikan: kualifikasi administrative; kualifikasi moral dan teoritikal; kualifikasi keluarga dan kepribadian. Yang menarik adalah diantara kualifikasi seorang Da'I harus tampil sebagai pembela umat yang tertindas dan berjuang melawan kezaliman. Bagiannya, harus ada keseimbangan antara refleksi dan aksi. Ia dengan sangat gigih memperjuangkan dan menyuarakan pembebasan, suatu tema yang menjadi ruh pada setiap karyanya, seperti hak asasi manusia, hak-hak perempuan, pembelaan rakyat tertindas, perdamaian etnis dan agama, rehabilitasi rakyat tertindas, rehabilitasi lingkungan dan sebagainya. Itulah sebabnya ia banyak terlibat bahkan memimpin organisasi yang memberikan banyak perhatian kepada upaya advokasi sosial. Banyak pihak yang merasa terancam dengan berbagai kegiatannya. Ia telah coba dibunuh dua kali, yaitu di Kalkuta pada 8 november 1977 dan di Heiderabad pada 26 desember 1977.

Untuk menyalurkan idealismenya, Asghar terlibat secara intensif dalam berbagai organisasi. Ia pernah tercatat sebagai Wakil Presiden *People's Union for Civil Liberties,* Ketua *Vikas Adhyayan Kendra (Centre for Devlopment Studies),* Ketua *Committee for Communal Harmony,* Ketua *Centre for Study of Society and Secularism,* Sekretaris *Jendral Central Board of Dawoodi Bohra Community dan* Konvenor *Asia Muslims' Action Network*

2.Pemikrian Teologi

Sebagai seorang pemikir-reformis, lebih-lebih dalam kapasitasnya sebagai Director of Islamic Studies di Bombay dan mantan anggota

Dewan Eksekutif Universitas Jawaharlal Nehru di Delhi, Asghar Ali sangat intens menuangkan pemikir-pemikirannya di berbagai forum ilmiah baik perkuliahan, seminar, lokakarya, maupun symposium di berbagai Negara: Amerika Serikat, Kanada, Swiss, Thailand, Indonesia, Sri Lanka, Philipina, Malaysia, Yaman, Mesir, Hongkong, Republik Asia Tengah, Prancis dan Jerman adalah negara-negara tempat Asghar pernah memberikan kuliah dan ceramah.

Ia juga sangat rajin mensosialisasikan gagasannya melalui berbagai penerbitan, dalam dan luar negeri. Tidak kurang dari 40 judul buku, baik sebagai penulis maupun penyuting, telah diterbitkannya. Selain itu, ia juga sangat rajin menuangkan ide-idenya di berbagai jurnal dan harian seperti Islam and The Modern Age; Religion and Society; Theravada, Jeevandhara, Progressive, al-Mushir, Times of India, Indian Express, The Hindu, Daily, Telegraph dan sebagainya.

Dengan memaparkan keterkaitan antara konsep keagamaan yang kemudian berkembang dengan aspek kesejarahannya, Asghar sebenarnya hendak mengatakan bahwa agama tidak lain sesungguhnya adalah sebuah fenomena. Al-Qur'an sendiri, sebagai sumber agama Islam, selalu berangkat dari kesadaran sejarah. Al-Qur'an tidak mengabaikan determinasi sejarah.[40] Karena pendekatannya bersifat kesejarahan tentu saja ia sangat memperhatikan aspek-aspek ruang dan waktu. Walaupun demikian, di samping sangat historis, pada hakekatnya al-Qur'an mengandung nilai-nilai transhistoris. Ia melihat bahwa agama harus dilihat dalam konteks sosiologis, sebagaimana juga harus dipandang dalam konteks filosofis.[41] Itulah sebabnya, ia tidak sepakat dengan para teolog abad pertengahan yang memusatkan kajiannya pada konsep akhirat. Baginya hal itu merupakan reduksi agama menjadi murni oleh spiritual yang tidak mempunyai muatan kemasyarakatan. Pemahaman terhadap agama dengan tanpa mengikutsertakan kerangka sosiologis adalah sesuatu yang amat naïf karena tidak ada sebuah konsep yang lahir dalam ruang hampa budaya.

[40]Asghar Ali Engineer, Islam dan Pembebasan, terj. Hairus Salim (Yogyakarta:LkiS, 1993), hlm. 2.

[41]Asghar Ali Engineer, Islam and Liberation Theology (New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990), hlm. 20.

Berdasarkan pada pandangannya tentang agama ini, Asghar menyatakan bahwa teologi sesungguhnya berakar pada situasi tertentu. Ia lebih jauh menegaska bahwa teologi tidak akan berarti apa-apa jika tidak berdasarkan kontekstualitas dan normativitas. Jika tidak konstektual maka teologi tidak bisa dipake oleh masyarakat yang hidup dalam waktu dan tempat tertentu. Demikian pula, jika tidak normative, teologi akan gagal member inspirasi bagi kemanusiaan Dengan kata lain, teologi sesungguhnya adalah respons terhadap situasi yang berubah.

Teologi yang digagas oleh Asghar Ali disebutnya sebagai Teologi Pembebasan Islam. Teologi ini adalah teologi yang meletakkan tekanan barat pada kebebasan, persamaan dan keadilan distribusi dan menolak keras penindasan, penganiayaan dan eksploitasi manusia oleh manusia. Nampak konsep kebebasan menjadi unsur dasar Teologi Pembebasan Islam. Pembebasan adalah data khas Islam.[42] Kebebasan untuk memilih dan kebebasan untuk keluar untuk menuju kondisi kehidupan yang lebih baik dan juga untuk menghubungkan diri dengan kondisi yang berubah-ubah secara berarti. Teologi Pembebasan Islam memberikan kepada manusia kebebasan ini untuk melampui situasi kekiniannya dalam rangka mengaktualisasikan potensi-potensi kehidupan yang baru dalam kerangka kerja sejarah.

Ada beberapa ciri yang membedakan Teologi Pembebasan Islam dengan sistem teologi lain.[43] *Pertama,* berangkat dari realitas kekinian, di dunia ini, kemudian baru kehidupan akhirat. Karakteristik ini merupakan faktor pembeda dengan teologi klasik yang amat fundamental. Ada upaya untuk merombak sumber sekaligus obyek teologi. Jika selama ini teologi diarahkan kepada segala sesuatu yang berbau ukrawi sehingga terkesan melangit, maka Teologi Pembebasan Islam berusaha untuk membumikan sehingga terkesan akrab dengan wacana pemikiran manusia.

Kedua, teologi ini tiak akan mendukung status quo, bahkan akan selalu menjadi antitesis kemapanan, baik yang bersifat politik

[42]Muhammad Arkoun, Nalar Islam dan Malar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, terj. Rahayu Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 175.

[43]Asghar Ali Engineer, Liberation, hlm. 1.

maupun keagamaan. Kemapanan jika tidak selalu dikontrol maka akan cenderung menjadi otoriter.

Ketiga, ia akan menjadi ispirator ideologis bagi masa tertindas (*mustadh'afun*) untuk menghadapi penindas (*mustakbirun*). Secara psikologis, masa tertindas adalah bagian masyarakat yang selalu mengalami beban mental. Dalam kondisi demikian mereka memerlukan wahana katarsis untuk menyalurkan ketertekanan dan gejolak yang selalu dipendam.

Keempat, teologi ini menekankan adanya pengakuan terhadap perlunya memperjuangkan secara serius problem bipolaritas spiritual-material kehidupan manusia dengan penyusunan kembali tatanan sosial sekarang ini menjadi tatanan yang tidak eksploitatif, adil dan egaliter.

Untuk membentuk Teologi Pembebasan Islam dengan ciri-ciri tersebut, Asghar Ali mengusulkan beberapa langkah. *Pertama,* belajar kembali dengan semangat profetik dan liberasi kenabian Muhammad di Makkah. Bagi Ashgar, historisitas eksistensial Muhammad dan perjuangannya merupakan fakta yang dengan jelas menujukkan bahwa ia adalah seorang revolusioner, baik perkataan maupun tindakannya. Muhammad adalah seorang pembebas.[44]

Kedua, belajar dari teologi-teologi revolusioner, baik dalam ide maupun aktivitas, yang pernah ada dalam sejarah Islam. Dari Mu'tazilah, bisa diambil pokok-pokok pikiran kebebasannya; dari Ismailiyah diambil sintesanya atas pemikiran Islam dan Yunani sehingga menjadi suatu teologi yang progresif dan revolusioner pada masa rezim Abbasiyah, dari Qaramithah diambil komitmen terhadap revolusi dan berjuang terus melakukan penentangan terus menerus terhadap rezim yang menindas; dari Khawarij yang anti kemapanan dapat dikembangkan doktrin demokrasi dan sosialisme agama yang didasari oleh keadilan kolektif.

Ketiga, melakukan interpretasi kembali kepada ayat-ayat dalam sinaran sosial-historis, sekalipun formulasi al-Qur'an lebih bersifat teologis. Dalam konteks ini, Ashgar mencoba melakukan reinterpretasi

[44]Asghar Ali Engineer, "Muhammad as Liberator" dalam Liberation, hlm. 28-37.

terhadap istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an yang berbeda dengan pemahaman kita selama ini.

Beberapa kata kunci dalam teologi yang direinterpretasi oleh Ashgar adalah tauhid, syirk, iman, kufr dan adil.

Tauhid berakar dari kata wahada yang berarti sendiri, satu dan kesatuan yang terpadu.[45] Dalam pengertian terminologinya, sejauh berkenaan dengan teologi yang ada selama ini, tauhid mengacu kepada keesaan Allah. Tauhid, dengan demikian, secara tepat menggambarkan dirinya sebagai konsep "pondasi, pusat dan akhir dari keseluruhan tradisi Islam.

Ashgar Ali berpendapat tauhid harus dipahami tidak semata-mata dalam pengertian teologis melainkan harus dipahami dalam kerangka pengertian sosiologis. Secara sosiologis, tauhid harus diinterpretasikan sebagai kesatuan seluruh manusia dalam segala hal.[46] Tuhan esa maka kreasi-Nya pun esa. Tauhid menyatukan manusia dengan alam yang melengkapi ciptaan tuhan. Keesaan tuhan berarti keesaan kehidupan yang tidak ada pemisahan antara spiritualitas dan matrealitas, antara kehidupan dan kegamaan. Tauhid merupakan pandangan hidup tentang kesatuan universal, suatu kesatuan antara tiga unsur; Tuhan, manusia, dan alam.

Suatu masyarakat tauhid jelas tidak akan membenarkan diskriminasi dalam bentuk apapun, entah itu didasarkan pada ras, agama, kasta maupun kelas. Kesatuan manusia merupakan refleksi kesatuan Tuhan. Kesatuan tuhan mengharuskan kesatuan masyarakat dengan sempurna, dan masyarakat demikian tidak mentolerir perbedaan dalam bentuk apapun, bahkan pembedaan kelas sekalipun. Untuk itu agar idealitas masyrakat yang demikian dapat tercapai perlu membentuk masyarakat tanpa kelas (classless society).[47]

Masyarakat tanpa kelas adalah masyarakat dengan kesatuan yang sempurna. Kesempurnaan itu sendiri adalah essensi dan hakekat

[45]Lihat: Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukrim Ibn Manzhur, Lisan al-'Arab (Beirut: Dar al-Shadir, Jilid 3, 1992), hlm. 446-453.

[46]Asghar Ali Engineer, "Islam-the Ultimate Vision" dalam al-Mushir. No. 36, 1994, hlm. 117

[47]Asghar Ali Engineer, "On Developing Liberation Theology" dalam Islam and the Modern Age No. 13, 1982, hlm. 118.

dari semua pekerjaan Tuhan. Ashgar, merujuk pada Imam Raghib al-Ashfani, mendifinisikan Rubbubiyah, salah satu jenis tauhid dan oleh karenanya Tuhan disebut Rabb al-'alamin, sebagai pengambilan sesuatu mulai tahap-tahap pertumbuhan yang berbeda hingga mencapai tahap kesempurnaan.[48] Jadi, Tuhan sebagai *Rabb al-'Alamin* menjamin pertumbuhan alam semesta akan mencapai kesempurnaan dengan melalui tahap-tahap yang berbeda. Artinya bahwa alam, sebagai karya tuhan, sekalipun sempurna tidak diciptakan dalam keadaan sempurna begitu saja melainkan harus melalui proses yang mananilai-nilainya telah ditetapkan. Di sini perlu adanya kesatuan manusia untuk mewujudkannya, melalui kesatuan manusia yang tak terpecah-pecah, potensi yang telah diberikan untuk bekerja secara kreatif dan menghasikan perubahan yang progresif akan mampu menuntut alam ke jalan sempurna. Jelaslah, hal ini tidak bisa dicapai hanya lewat akal semata-mata, tanpa disertai iman, karena akal itu bebas niali. Itulah sebabnya, alam semesta menurut konsep al-Qur'an bersifat teleologis, berorientasi pertumbuhan *(growth oriented*) dan ditakdirkan untuk berkembang menuju ke kesempurnaan.

Kesempurnaan, sebagaimana dikehendaki oleh tauhid, tidak akan dapat terlaksana manakala masih merajalela adanya syirik. Oleh karenanya, syirik dikutuk keras oleh al-Qur'an. Sepanjang perumusan teologi klasik dan pertengahan, syirik dipahami sebagai penyekutuan Tuhan. Ada dua ciri utama dalam sikap syirik. Pertama, menganggap Tuhan mempunyai *syarīk* atau teman. Kedua, menganggap Tuhan mempunyai *andād* atau rival. Dalam pandangan Asghar, di samping harus dipahami secara demikian, juga mesti diletakkan dalam prespektif hubungan-hubungan sosial. *Syarīk* dan *andād* merupakan dua konsep yang secara akan menggiring munculnya dualisme kekuasaan, kekuatan, kecintaan, dan sebgainya. Pada gilirannya dualisme ini akan memunculkan struktur sosial yang terpecah. Satu pihak menguasai pihak lain. Akibatnya terjadilah eksploitasi dan penindasam. Ada yang lebih dicintai, bisa berupa harta yang mengakibatkan adanya penumpukan kekayaan pada segelintir orang, bisa berupa kekuasaan sehingga terjadi hegemoni politik

[48]Ibid, hlm. 36.

dan sebagainya, ketimbang sesama manuisa. Dalam masyarakat *syirk,* manusia diasumsikan dalam bentuk yang berbeda. Mereka tidak pernah secara benar-benar mendapatkan kebebasannya, selalu berada dalam keterasingan dengan dirinya sendiri sehingga menolak kemungkinan-kemungkinan mengembangkan diri.[49] Dalam masyarakat yang demikian kesempurnaan tidak akan bisa terwujudkan dengan baik.

Selain tauhid, konsep lain yang patut mendapat perhatian adalah tentang iman sebab pembicaraan teologis meniscayakan pembicaraan tentang iman. Iman yang biasanya dipahami hanya sebatas sikap percaya kepada Allah. Dalam penilaian Asghar pemahaman seperti ini tidaklah keliru. Tetapi pemahamn demikian dianggap terlalu formalistik sehingga tidak menyentuh essensi dan aspek terpenting keimanan. Baginya, iman harus fungsional. Untuk itu pemahaman atas iman harus didasarkan pada kerelaan menerima kredo dan kerasulan Muhammad dengan berbagai implikasinya.

Bagi Asghar, iman tidak hanya sekedar pengertian teologis, tetapi juga pengertian sosiologis. Keduanya tak bisa dipisahkan sebab jika dipisahkan berarti iman akan kehilangan makna hakikinya.. Seseorang tidak bisa disebut mukmin, jika hanya percaya. Untuk itu seorang mukmin harus berusaha menegakkan perdamaian dan kemanan, mempunyai kepercayaan diri dalam seluruh niali-nilai kehidupan. Iman juga harus percaya pada kebaikan akhir yang menopang keman,usiaan sepanjang perjuangannya untuk mengantarkan menuju masyarakat yang adil.

Salah satu segi yang paling fundamental tentang iman adalah *iman bi al-ghaib*. Asghar memberikan pengertian lain dalam hal ini. *Ghaib*, menurut Asghar, pada hakekatnya menunjuk kepada potensi-potensi dan kemungkinan-kemungkinan untuk perbaikan manusia yang tersembunyi dari pandangan kita, baik terdapat pada diri manusia maupun alam, dan hanya Tuhan, pencipta kemungkinan-kemungkinan ini, yang *'ālim al-ghaib* (yang mengetahui segala yang ghaib).[50] Jadi, *īmān bi al-ghaib* merupakan iman terhadap

[49]Asghar Ali Engineer, Liberation, hlm. 118.

[50]Asghar Ali Engineer, *Liberation,* hlm. 10.

kemungkinan-kemungkinan masa depan yang tak terkira banyaknya, yang menjadi inspirasi umat manusia. Iman bahwa Tuhan melalui manusia sebagai wakil-Nya merupakan penciptaan kemungkinan-kemungkinan tersebut.

Dengan demikian, kita melihat iman merupakan suatu yang sentral dalam pemikiran apapun, kalau sistem pemikiran itu ingin menjadi sistem pemikiran yang bermakna. Tanpa iman, ia akan tinggal sebagai pendapat yang kosong.

Lawan dari sikap *iman* adalah *kufr*. Seperti halnya *iman*, *kufr* juga sering disalahartikan. Kata tersebut selalu dipahami dengan pengertian yang tidak sejalan dengan termenologi al-Qur'an. Dalam pandangan Asghar, sesungguhnya kata *kufr* dalam al-Qur'an merupakan istilah fungsional, bukan formal. Dalam khazanah pemikiran teologis, yang secara literal adalah menyembunyikan, menutupi, secara formal biasanya dipahami sebagai suatu sikap tidak percaya kepada Tuhan. Namun jika kita mengkaji lebih mendalam dan teliti Kitab Suci al-Qur'an ternyata hasil itu tidaklah sepenuhnya demikian.

Penelusuran terhadap sejarah dan adanya teks-teks al-Qur'an yang seperti itu, mengantarkan Asghar pada kesimpulan bahwa *kufr* adalah perilaku tidak percaya dan menutupi misis revolusioner Muhammad. Orang kafir yang sesungguhnya adalah orang yang arogan dan penguasa yang menindas, merampas, melakukan perbuatan-perbuatan salah dan tidak menegakkan yang ma'ruf, tetapi sebaliknya membela yang munkar. Dengan demikian sangat jelas bahwa kafir dalam pengertian yang sebenarnya adalah orang-orang yang memupuk kekayaan dan menimbulkan terus-menerus ketidakadilan serta merintangi upaya-upaya menegakkan keadilan.

Dengan demikian, kita melihat bahwa perintah al-Qur'an menentang pemusatan kekayaan yang mengakibatkan ketidakseimbangan struktur sosial, yang penuh dengan ketegangan dan konflik. Sistem ini juga membuat orang-orang kaya lupa akan dorongan moral dan spiritual yang merupakan esensi bagi pertumbuhan masyarakat yang kreatif. '

Asghar juga menekankan keadilan dalam aplikasinya di dunia nyata. Keadilan merupakan proses sejarah manusia dan bukan

merupakan ketentuan dan kehendak Allah. Meski begitu keadilan ini pada esensinya adalah manifestasi dari adanya doktrin tauhid dan iman..

Kata adil berarti keadaan yang terdapat dalam jiwa seseorang yang membuatnya lurus.[51] Jika dikaitkan dengan usaha untuk mengopreasionalkannya dalam masyarakat, maka keadilan berarti "dibayarkannya atau diberikannya hak seseorang".

Salah satu problem penting sekarang ini menurut Asghar Ali adalah masalah ekonomi karena kita hidup pada masyarakat industri yang fondasi dasarnya adalah ekonomi. Menurut Asghar, kunci dalam bidang ekonomi agar bisa tercipta ekonomi yang adil dan bebas dari eksploitasi adalah keadilan dan kebijakan (*al-'adl wa al-ihsan*).[52] Prinsip ini harus tetap berlaku dalam setiap bentuk produksi dan perdagangan. Namun konsep ini tidak bisa direalisasikan jika ada penumpukkan kekayaan, sebab penumpukan mengakibatkan ketidaksimbangan struktur sosial, penuh dengan ketegangan dan konflik. Kondisi seperti ini juga membuat orang lupa akan dorongan moral dan spiritual yang merupakan esensi untuk pertumbuhan masyarakat yang kreatif..

Konsep kunci lain yang digunakan Asghar untuk mengeksplanasi Teologi Pembebasan Islam adalah jihad. Hampir bisa dipastikan bahwa istilah ini merupakan salah satu konsep Islam yang paling disalahpahami. Jihad sering diasosiasikan dengan laskar Muslim yang dengan garang menaklukkan wilayah lain. Untuk membersihkan kesan itu harus didefinisikan ulang secara simpatik. Secara literal, akar kata *jihād* adalah *jahada* yang berarti berusaha dengan sungguh-sungguh, mengerahkan segala kemampuan diri, memanfaatkan tenaga dan kekaayaan[53] yang secara tepat melukiskan usaha maksimal yang dialakukan untuk melawan yang keliru. Kata-kata *jihād* dalam al-Quran sering diikuti dengan kata "di jalan Allah" dan dengan "dengan

[51]Ibnu Manzhūr, Lisān al-Arab, Jilid II, hlm. 430.

[52]Asghar Ali Engineer. Islam, hlm. 46.

[53]Ibn Manzhūr, Lisān al-`Arab, jilid 3, hlm. 133-135. Beberapa penulis memahami kata jihād sebagai perjuangan. Baca: Warson Munawwir, Kamus Arab Indonesia al-Munawwir (tanpa kota: tanpa pnerbit, tanpa tahun), hlm. 234. Sementara Munawar ahmad Anees mendefinisikan sebagai perjuangan terus menerus ke arah yang lebih baik, ke arah pembangunan, ke arah peningkatan. Baca: Ziauddin Sardar dan Merryl W. Davies , Wajah-wajah Islam (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 107.

kekayaanmu dan jiwamu."

Dalam hal ini ada kesalahan serius mengenai pemahaman konsep Islam tentang *jihād.* Pada dasarnya ada tiga kerangka yang ditawarkan oleh al-Quran berkenaan dengan jihad. Pertama, konsep dan ide tersebut berasal selama perlawanan kekuatan-kekuatan jahat, perjuangan untuk kebenaran. Kedua, jihad membentuk satu cara untuk emansipasi kelompok-kelompok tertindas. Ketiga, tujuan yang ingin dicapai adalah memapankan persamaan tatanan sosial. Oleh karena itu, dalam pandangan Asghar, jihad tidak dibenarkan untuk menyebarkan Islam secara paksa, atau untuk menjajah dan memperbudak orang lain. Apalagi dengan menjarah dan merusak kota. Jihad, dimaksudkan hanya unyuk menegakkan keadilan dan perang harus dilakukan sampai semua bentuk penindasan berakhir. Al-Qur'an mengizinkan penggunaan kekerasan dalam perjuangannya melawan kezaliman dan ketidakadilan. Barangkali dari sini, jihad merupakan perwujudan apa yang disebut oleh Asghar sebagai teori *liberative violence*. Sebenarnya , pembalasan terhadap penindasan dan kezhaliman dianggap sebagai sebuah kebajikan. Jihad dalam Islam dimaksudkan sebagai upaya untuk melindungi kepentingan orang tertindas, orang yang dilemahkan atau bertahan dari agresi. Itulah sebabnya, bagi Asghar iman tanpa jihad adalah sikap hidup yang tidak komplit. Manusia, lagi-lagi mengalami kepribadian yang terpecah.

Dengan demikian jihad bisa dipahami sebagai instrument untuk transendensi diri, mengaktualisasikan dan memanifestasikan keimanan dalam idealitas masyarakat tauhid menuju tatanan social yang baru dan adil. Di sini terkandung pengertian bahwa hubungan antara yang supernatural dan yang natural semakin dipikirkan dalam rangka kesatuannya. Suatu kesadaran akan adanya panggilan keselamatan kemanusiaan yang satu, yang hidup di dunia yang satu, yang memungkinkan manusia melewati baatas-batas agama, ideologi, kebudayaan, ras, baik disadari atau tidak. Konsekuensi yang terkandung dari pemahaman seperti ini adalah penempaatan seluruh aktifitas manusia dalam rangka keselamatan bersama, yang dihubungkan langsung dengan motivasi dalam setiap perjuangan pembebasan kaum tertindas.

NURCHOLISH MADJID

1. Riwayat Hidup

Nurcholish Madjid lahir pada 17 Maret 1939 di desa Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur. "Pendidikan dasarnya diperoleh melalui pendidikan tradisional NU, yang memungkinkannya untuk memperdalam ilmunya dengan sastra klasik. Semasa remaja, ia mengenyam pendidikan di Pesantren Gontor, santri yang berwawasan modern. Di pesantren ini, Nurcholish mulai berkenalan dengan ide-ide modernisme.

Setelah menimba ilmu di Gontor, ia masuk Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Fakultas Sejarah dan Kebudayaan Islam. Sebagai mahasiswa ia aktif di HMI, sebuah organisasi kemahasiswaan independen, tetapi lebih banyak terlibat dalam pemikiran modernis. Itupun selama dua periode berturut-turut menjabat sebagai presiden PBHMI, yaitu dari tahun 1966-1969 dan 1969-1971. Di lembaga ini, Nurcholish merasa memiliki tempat yang tepat untuk memulai karir reformasinya, mengingat HMI cenderung modernis, berpikiran terbuka, dan mudah beradaptasi dengan segala bentuk pemikiran. Kemudian ia juga menjadi Wakil Sekretaris Jenderal IIFSO (Federasi Internasional Mahasiswa Muslim); Direktur Utama Majalah Mimbar Jakarta (1971-197); direktur LSIK Jakarta (1973-1976); direktur Institut Etika Islam Samanhudi di Jakarta (197 -1992); Rekan Eisenhower (1990).

Setelah beberapa tahun menjadi dosen di almamaternya (1972-1976), Nurcholish melanjutkan studi master dan doktoral dalam pemikiran Islam di University of Chicago, di bawah arahan Fazlurrahman neoklasik Islam yang terkenal. Di bawah arahannya, Nurcholish menulis tesis doktoralnya tentang Ibnu Taimiyah tentang Kalam dan Falsafa: Masalah Akal dan Wahyu dalam Islam (198 4). Pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah tampaknya mendapat tempat khusus dalam pemikiran Nurcholish, bahkan di banyak tempat kutipan-kutipan pemikiran Taymiyyah muncul dalam tulisan-tulisannya.

Selain menjadi dosen di Pascasarjana IAIN Jakarta, Nurcholish aktif mengikuti konferensi di berbagai forum konferensi, baik nasional maupun internasional. Pada tahun 1991-1992, ia

menjadi profesor tamu di McGill University, Montreal Canada. Nurcholish diangkat sebagai Guru Besar dan Guru Besar IAIN Jakarta (1998) dan Senior Research Specialist (APU) LIPI (1999). Sejak 1986, bersama beberapa temannya di ibu kota, ia mendirikan Yayasan Wakaf Paramadina dan menjadi rektor Universitas Paramadina Mulya, dengan kegiatan sebagai ketua gerakan elit intelektual Muslim Indonesia. Berkat organisasi ini, sejumlah karya Nurcholish telah diterbitkan. Sebagian besar tulisannya merupakan antologi artikel dari Klub Kajian Agama (KKA) Paramadina yang berlangsung setiap bulan. Namun karya-karya tersebut dapat menjadi sebuah buku yang utuh, karena materi mata kuliah KKA memang sengaja dipersiapkan dari awal untuk dijadikan sebuah buku.

a. Khazanah Intelektual Islam
b. Islam Kemodernan dan Keindonesiaan
c. Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan
d. Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan
e. Pintu-pintu Menuju Tuhan
f. Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia
g. Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah
h. Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia
i. Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam Dalam Kehidupan Masyarakat
j. Perjalanan Religius Umrah dan Haji
k. Bilik-bilik Pesantren
l. Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer
m. Kaki Langit Peradaban Islam
n. Cita-cita Politik Islam Era Reformasi

Berdasar prestasi yang diraihnya ini, mendorong John L. Esposito memasukkannya ke dalam ensiklopedinya.:[54] Nurcholish diduduksejajarkan dengan para pemikir Islam lainnya seperti Fazlurrahman, Hassan Hanafi, Arkoun, Sayyed Hossein Nasr, Ali Shari'ati.

2. Pemikiran Teologi

Dari berbagai buku yang ditulis oleh Nurcolish Madjid, tampak nyata bahwa proyek besar yang hendak diwujudkan adalah Islam Peradaban, sebuah model Islam yang sesuai dengan era yang sedang berjalan dengan tetap kokoh berdiri di atas nilai-nilai dasar Islam. Proyek besarnya ini berakar pada tiga agenda besar yaitu Keislaman, Ke-Indonesiaan, dan Kemoderanan. Ia ingin memberikan kontribusi secara nyata bagi Indonesia dan Islam supaya menjadi lebih modern tanpa kehilangan jatidirinya. Dalam menjelaskan agenda-agenda tersebut ada dua kata yang menjadi kunci utama yang digunakan untuk merealisasikan aganda besa itu. Dua kata terrsebut adalah modernisasi dan sekularisasi. Dua kata kunci penting dalam pemkiran Islam Nurcholish Madjid. Sayangnya dua kata ini seringkali disalahpahami oleh berbagai pihak sehingga terjadi banyak penolakan dari berbagai pihak.

Modernisasi, bagi Nurcholish, adalah rasionalisasi, bukan westernisasi. Berangkat dari sini, modernisasi bisa dipahami sebagai proses perombakan pola pikir dan tata kerja yang tidak rasional, dan menggantinya dengan pola pikir dan tata kerja baru Pentingnya modernisasi, bagi Nurcholish, adalah agar pemikiran umat Islam sejalan dengan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan. Jadi sesuatu yang disebut modern, kalau ia bersifat rasional, ilmiah, dan bersesuaian dengan hukumhukum alam. Sikap modern sesungguhnya adalah mutiara yang hilang dari Islam yang kemudian di pungut oleh Barat. Menurutnya, modernitas Barat itu sebenarnya diletakkan oleh peradaban Islam –yang telah ditransfer ke daratan Eropa melalui berbagai persentuhan baik dalam pengembangan ilmu, politik maupun sosialnya.

Sementara itu, gagasan sekularisasi, diarahkan Nurcholish agar terjadi

[54]Lihat: John L. Esposito, The Oxford Encyclopedia of The Islamic Modern World (New York-Oxford: Oxford University Press, vol. 3, 1995), hlm. 254-5

perubahan cara beragama lama dan kesannya sangat mensakralkan mitos-mitos yang sesungguhnya itu bukan ajaran Islam. Dengan kata lain, sekularisasi adalah dehumanisasi, yaitu proses emansipasi dari objek-objek yang tidak benar-benar sakral, tetapi dianggap sakral. Jelas bahwa melalui sekularisasi, Nurcholish ingin mendefinisikan etika dan etika Islam, dan mengkodifikasikan apa yang disebut nilai-nilai duniawi dan membebaskan manusia dari kecenderungan untuk mengagungkannya.

Dari semua struktur pemikiran Islam Nurcholish, bila kembali ke sumbernya yang terdalam, selalu berangkat dari konsep tauhid, yang menurutnya memiliki efek pembebasan. Tauhid, dalam pemikiran Nurcholish, merupakan pusat yang perlu ditransformasikan ke dalam bentuk kehidupan sosial umat Islam yang lebih praktis dan aplikatif.[55]

Dalam kalimat tauhid, ada dua cara untuk mengungkapkannya, yaitu negatif dan afirmatif. Pengangkatan (*al-nafyu*) tercermin dalam ungkapan tidak ada tuhan (la ilaha) yang berarti pembebasan manusia dari objek palsu dan mistis, yaitu sikap tuhan terhadap sesuatu. Penegasan (*al-itsbat*) tercermin dalam ungkapan selain Allah (illa Allah) yang berarti bahwa satu-satunya yang berhak disembah adalah Allah, Tuhan yang benar. Melalui sabda tauhid, ia menjelaskan kewajiban manusia untuk dibebaskan dari segala yang menahan dan mengikat manusia, dan setelah memperoleh syarat tersebut, ia harus benar-benar dipenuhi dengan iman, yaitu berserah diri kepada Tuhan atau Allah semata. Dapat juga dipahami bahwa Nurcholish sedang berusaha mensucikan atau menyucikan iman kepada Tuhan. Pemurnian ini menghasilkan dua gerakan (1) melanggar keyakinan yang salah; (2) pemusatan keyakinan hanya pada Kebenaran Mutlak (Allah). Konsep unik ini, selain melahirkan pembebasan individu, juga melahirkan pembebasan sosial, yakni sikap tirani. Dari perspektif ini, konsep demokrasi dan keadilan sosial merupakan praktik yang harus diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Apalagi dalam rangka menerapkan ajaran tauhid, Nurcholish mempopulerkan gagasannya dengan mengutip banyak pemikir, tidak hanya tokoh Muslim, tetapi juga mengambil

[55]Penjelasan mengenai aspek keimanan ini dipaparkan secara menarik dalam karya Nurcholish MAdjid. Selanjutnya baca: Nurcholish Majid, Islam Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

gagasan komunisme dari Karl Marx. Jenis mekanisme ini tidak lebih dari tujuan agar masyarakat mengerti bahwa tak ada yang laya disakralkan kecuali Tuhan. Implikasi tauhid ini, jelas Nurcholish, adalah "Bolshevisme plus Allah", yang berarti perspektif Islam tentang dunia dan problem-problem yang dikandungnya mirip dengan pandangan komunis, kecuali bahwa Islam mengatakan bahwa ada "pandangan dunia dalam hubungan antara alam. dan Tuhan sedemikian rupa. Artinya, kepercayaan kepada Tuhan mendasari pandangan alam, dan bukan sebaliknya, seperti dalam doktrin materialisme dialektis.[56]

Gagasannya mengenai tauhid juga merupakan landasan tentang elaborasi semangat kerja dari perspektif Islam. Etos kerja dan disiplin tinggi harus berdasarkan pada dasar nilai kerja, yang oleh Nurcholish disebut dengan niat (komitmen), yang tentu saja berkaitan erat dengan sistem nilai (*value system*). Bagi seorang muslim, niat atau komitmen kerja itu harus selalu ditransendenkan pada Tuhan. Dengan demikian mengerjakan sesuatu adalah demi mencari ridla Tuhan sehingga berimplikasi tidak boleh melakukannya dengan sembrono, seenaknya, dan tidak terprogram. Kerja harus diniati dengan ikhlas dan ikhsan (mengerjakan secara optimal). Etos kerja, bagi Nurcholish, yang perlu tumbuh bagi kaum Muslim, agar Indonesia menjadi bangsa yang maju dan memiliki kualitas SDM yang tinggi di masa depan.[57]

Satu hal penting yang dibahas dalam teologi adalah mengenai eskatologi. Dalam hal ini Nurcholish Madjid berbeda pendekatan dengan para pemikira lain. Nurcholish mengungkapkan konsep eskatologisnya dengan pendekatan rasional, historis dan sosiologis. Hal ini berbeda sekali dengan pendekatan yang lazim digunakan masyarakat Islam Indonesia yang lebih menitik beratkan pada pendekatan doktrinal, terutama dalam hal konsep dunia dan akhirat sehingga semuanya menjadi serba hitam putih.

---

[56]Dalam tulisan yang berjudul "Efek Pemebebasan Semangat Tawhid: Telaah tentang Hakekat dan Martabat Manusia Merdeka karena Iman"dalam Nurcholish MAdjid, Islam Doktrin dan Peradaban, hlm. 72-92

57Nurcholish Madjid, "Masalah Etos Kerja di Indonesia dan Kemungkinan Pengembangan dari Sudut Pandangan Ajaran Islam" dalam Nurcholish MAdjid, Islam Doktrin dan Peradaban, hlm. 410-425.

Dalam kaitannya dengan urusan dunia, Nurcholish terlebih dahulu memilah dua klasifikasi yaitu peran taqdir dan peran sunnatullah. Dalam hal ini, ia menegaskan satu hal yang harus dipahami oleh setiap muslim adalah bahwa yang diajarkan oleh Islam bukanlah kehidupan duniawi dan ukhrawi yang dikotomis. Keduanya tidak terpisah dan bertentangan. Islam justru mengajarkan bahwa antara keduanya itu hanya berbeda namun merupakan kesinambungan atau kontinuitas. Keduanya dipersatukan dalam satu hukum ketentuan Tuhan yang mengatur lingkungan hidup duniawi ini serta pola kehidupan manusia itu sendiri secara tetap dan tidak berubah-ubah, yaitu hukum ketentuan Tuhan atau taqdîr. Menurutnya, istilah taqdîr dalam al-Qur'an ialah hukum ketentuan yang telah ditetapkan Tuhan untuk mengatur pola perjalanan dan tingkah laku alam ciptaan-Nya, khususnya alam material. Misalnya taqdîr pola perjalanan atau peredaran matahari, taqdîr untuk pola perjalanan rembulan dan matahari, yang memungkinkan manusia menjadikan keduanya itu sebagai dasar perhitungan waktu yang pasti. Dari pengertian taqdîr ini, menurutnya tidak lain padanan atau ekuivalensi istilah sehari-hari hukum alam. Taqdir itu sebebnarnya adalah pola-pola sistemik yang tak berubah yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Oleh karenanya, untuk mendapatkan kesuksesan dalam kehidupan duniawi ini, sudah barang pasti manusia dituntut untuk memahami hukum ketentuan Allah bagi lingkungan sekelilingnya, yaitu alam. Implikasi pemahaman semacam itu pada akhirnya menghasilkan ilmu pengetahuan yang dapat diterapkan secara nyata dalam bentuk teknologi, baik dulu yang kuno maupun modern.

Namun, menurut Nurcholish, hidup di dunia ini tidak cukup hanya dengan memiliki ilmu karena ilmu bukanlah jaminan kebahagiaan yang sejati dan abadi. Manusia benar-benar membutuhkan lebih dari sains. Ini hanyalah ajaran moral dari Tuhan yang jika diikuti akan mencegah kemungkinan terjerumus ke arah kehidupan yang salah. Arah atau arah hidup Allah itulah yang akan membebaskan manusia dari rasa takut atau cemas.

Perlu ditegaskan bahwa, menurut Nurcholish, nasib tidak dalam artian banyak yang menganggapnya bisa disamakan dengan fatalisme,

yakni pengertian pasrah saja dan tidak berusaha lagi karena segala sesuatu sudah diberikan. Takdir pada hakikatnya adalah ajaran bahwa manusia harus mengembalikan segalanya kepada Tuhan, agar manusia bisa tenang karena siap menerima hasil apapun. Tentu saja, semua ini berlaku ketika sesuatu telah terjadi. Jadi jika itu semua terjadi, maka itu takdir. Namun, jika sesuatu belum terjadi, maka tentu ada kewajiban untuk berusaha berdasarkan perintah Allah.

Lebih lanjut mengenai sunnatullah, Nurcholish menjelaskan bahwa sunnatullah mencakup ajaran moral atau agama yang diturunkan oleh Tuhan kepada para nabi dari Nabi Adam hingga Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu, manusia harus memahami dan bertindak sesuai dengan peraturan ini, untuk keselamatan dan kebahagiaan yang lebih lengkap. Hanya saja sebenarnya apa yang dijelaskan secara eksplisit dalam agama hanya bersifat umum, umum dan esensial. Bahkan jika ada penjelasan rinci, itu adalah sesuatu yang berhubungan langsung dengan sifat manusia, dan cenderung diabaikan, jika tidak dilupakan. Beberapa contoh berkaitan dengan perzinahan, pencurian, pembagian warisan, perkawinan, dll. Sedangkan sunnatullah dalam bentuknya yang utuh, yang telah melibatkan seluruh aspek kehidupan sosial manusia sepanjang sejarah, tidak dijelaskan oleh Tuhan. Karena kehidupan manusia itu sendiri bersifat dinamis, maka otak manusia tidak akan mampu merespon pemahamannya sekaligus. Karena sunnatullah telah memanifestasikan dirinya sepanjang sejarah manusia, adalah mungkin untuk menambah pengetahuannya tentang peraturan-peraturan Allah yang dia simpulkan dari ajaran agama. Cara yang harus dilakukan adalah dengan memperhatikan dan memahami serta menarik kesimpulan induktif tentang gejala-gejala prasejarah manusia. Oleh karena itu, berarti memotivasi manusia untuk menggunakan seluruh potensi akal yang ada di dalam dirinya untuk memahami hukum-hukum Tuhan yang ada di alam semesta (kawniyah).

Pandangan lain mengenai eskatologi yang penting dari Nurcholish Madjid adalah mengenai hari kiamat. Dalam hal ini, ia memberikan penafsiran yang cukup arif. Nurcholish tidak menafsirkan tentang peristiwa kiamat itu sendiri atau deskripsi tentang kehidupan di akhirat,

melainkan lebih ditekankan kepada hikmah terhadap kepercayaan hari kiamat. Menurutnya Kiamat yang berarti kebangkitan merupakan peristiwa hancurnya alam semesta, kemudian manusia seluruhnya akan dibangkitkan dari alam kubur. Keimanan kepada adanya kiamat dan hari kemudian (al-yawm al-âkhir), menyangkut masalah kebenaran intrinsik, yaitu kebenaran bahwa kiamat memang pasti akan tiba dan hari akhirat pasti akan dialami umat manusia. Akan tapi pada hakekatnya hikmahnya yang utama mengenai ajaran itu adalah pendidikan dan peringatan bahwa segala sesuatu yang dikerjakan manusia dalam hidup ini, baik ataupun buruk, pasti harus dipertanggungjawabkan kepada Tuhan. Manusia pasti akan merasakan akibatnya, baik berupa kebahagiaan maupun kesengsaraan.

Model pertanggungjawaban pada waktu kiamat dan hari kemudian yang paling perlu disadari oleh manusia ialah dimensinya yang mutlak dan individual. Semuanya bersifat pasti dan tidak ada pihak lain satsu pun yang akan ikut bertanggungjawab atas apa yang akan diterimanya. Kehidupan di akhirat juga tidak lagi mengikuti hukumhukum alam dan sejarah kehidupan duniawi. Semua itu tentu saja dimaksudkan agar manusia tidak menjalani hidup ini secara serampangan dan seenaknya sendiri serta tidak lagi peduli kepada ukuran dan pertimbangan moral. Setiap manusia sudah barang pasti harus mengembangkan dirinya sebagai perorangan yang penuh tanggung jawab, yang berani dengan jujur mempertanggungjawabkan segala perbuatannya. Setiap tanggung jawab dijalankan secara mandiri dan tanpa ketergantungan, apalagi mengandalkan orang lain. Dengan cara ini, ia akan matang dan berkembang menjadi karakter yang kuat, yang pada akhirnya akan menjadi elemen yang kuat dalam membangun komunitas.

Melalui uraian tersebut dapat dipahami bahwa Nurcholish sedang berusaha membangun masyarakat dengan konstruksi moralitas atau akhlak mulia. Nurcholish menekankan bahwa keyakinan akan adanya Pengadilan Terakhir dan Masa Depan dengan pengalaman hidup yang kekal dalam suka maupun duka merupakan salah satu landasan hidup yang benar, yaitu hidup yang dipenuhi dengan akhlak mulia yang memadai. Jika Nabi saw. dalam sebuah hadits disebutkan bahwa Nabi

hanya diutus untuk menyempurnakan berbagai keutamaan akhlak, maka salah satu tafsir kata tersebut adalah bahwa tujuan utama agama bagi kehidupan manusia di muka bumi adalah untuk menciptakan kehidupan yang berbudi luhur dan bermoral.

ABDURRAHMAN WAHID

1.Riwayat Hidup

Abdurrahman Wahid terlahir dengan nama Abdurrahman Addakhil,[58] yang berarti Abdurrahamn Sang Penakluk. Nama ini diberikan oleh ayahnya, Wahid Hasyim, dengan harapan agar anaknya kelak menjadi penakluk seperti Abdurrahman Addakhil yang telah menaklukkan Spanyol di bawah kekuasaan Islam dan memberikan warna bagi kehidupan Eropa untuk masa-masa berikutnya.[59] Namun demikian nama ini pada akhirnya lebih dikenal dengan nama Abdurrahman Wahid. Ia adalah putra pertama Wahid Hasyim, mantan Menteri Agama, dari enam (6) bersaudara yang terlahir di Denanyar Jombang Jawa Timur pada 7 September 1940. Namun demikian, banyak yang mengira bahwa kelahirannya adalah 4 Agustus. Ia sendiri memang sering merayakan kelahirannya pada tanggal itu. Bahkan ketika menjadi presiden pun ia merayakan ulang tahunnya pada Jumat, 4 Agustus 2000 bersama keluarga, kolega, teman dan sahabat di Istana Bogor. Sebagian besar yang hadir tidak menyadari bahwa pada hari itu bukanlah hari lahirnyaj. Sebenarnya ia dilahirkan pada bulan Sya'ban, bulan kedelapan menurut kalender hijriyah. Sehingga kelahirannya yang benar adalah 4 Sya'ban 1940, bertepatan dengan tanggal 7 September 1940.[60]

Abdurrahman Wahid adalah seorang darah biru. Ayahnya, Abdul Wahid Hasyim adalah Menteri Agama pada masa kepresidenan Soekarno. Kakeknya, baik dari jalur ayah maupun ibunya, semuanya adalah ulama-ulama besar dan tokoh di organisasi massa Islam terbesar yaitu Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia. Dari pihak ayah, kakeknya adalah Kyai Hasyim Asya'ri dan dari pihak ibu, Hj. Sholehah, adalah Kyai Bisri Syansuri.[61] Abdurrahman Wahid tergolong seorang santri dan priyayi sekaligus sehingga ia menempati strata sosial tinggi dalam masyarakat

[58]Tim INCReS, Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Abdurrahman Wahid. (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2000), hlm. 4.

[59]Philip K. Hitti, History of t the Arabs, Edisi X, (London: Macmillan Student Editio, 1950), hlm. 509.

[60]Greg Barton, Abdurrahman Wahid: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid. Diterjemahkan oleh Lie Hua dengan judul Biografi Abdurrahman Wahid. (Cet. I; LKiS Group: Yogyakarta, 2011), hlm. 1.

[61]Al-Zastrouw Ng, Abdurrahman Wahid: Siapa sih Sampeyan? Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Abdurrahman Wahid (Cet. 1; Erlangga: Jakarta, 1999), hlm. 13

Jawa.[62] Keluarga Abdurrahman Wahid meyakini bahwa mereka masih keturunan Brawijaya IV (Lembu Peteng) lewat dua jalur, yakni Ki Ageng Tarub I dan Joko Tingkir. Nama yang disebut terakhir ini adalah tokoh legendaris, putera Brawijaya VI, yang dianggap sebagai orang yang memperkenalkan agama Islam di daerah pantai timur laut pulau Jawa. Sedangkan puteranya, Pangeran Benawa, justru dikenang sebagai orang pertama yang meninggalkan kenikmatan dan hiruk pikuk kerajaan untuk mengejar kehidupan spiritual sufisme.[63]

Semasa kecil Abdurrahman Wahid memilih tinggal bersama kakeknya, bukan bersama ayahnya. Melalui kakeknya yang kyai besar ia belajar membaca al-Qur'an. Sebagaimana diketahui bahwa kakeknya adalah seorang tokoh nasional yang sangat diperhitungkan pada masa itu sehingga kakeknya itu banyak menerima tamu dari berbagai kalangan, baik tokoh-tokoh politik nasional maupun orang-orang penting lainya. Oleh karena itu dari sejak kecil Abdurrahman Wahid sudah mengenal tokoh-tokoh besar di Indonesia.

Ketika Wahid Hasyim diangkat sebagai Menteri Agama, Abdurrahman Wahid pun harus pindah ke Jakarta. Ia menyelesaikan sekolah dasarnya di Jakarta. Mengetahui potensi yang dimiliki oleh anaknya, Wahid Hasyim mengirim Abdurrahman Wahid untuk mengikuti les privat Bahasa Belanda agar ia lebih berkembang. Les privatnya ini di bawah asuhan Willem Buhl, seorang Jerman muallaf dan kemudian mengubah namanya menjadi Iskandar. Agar menarik, Buhl menerapkan metode yang tidak biasa yaitu menyajikan musik klasik Barat yang biasa dinikmati oleh orang dewasa.[64] Metode ini bukan saja agar Abdurrahman Wahid betah karena ada unsur hiburannya, tetapi juga untuk memudahkan menghafalkan kosakata. Metode Buhl mengenai musik klasik Barat ini pada akhirnya sedikit banyak mempengaruhi minatnya akan budaya Barat.

Pasca menamatkan pendidikan dasar, Abdurrahman Wahid meneruskan ke tingkat lanjutan pertama. Awalnya ia sekolah di Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) di Tanah Abang. Namun ia tidak lama di sekolah ini. Setlah satu tahun, ia pindah ke SMEP Gowongan, Yogyakarta. Sebagaimana keluarga besarnya, sekalipun ia sekolah

[62] Tim INCReS,Beyond the Syimbols, hlm. 4

[63]Greg Barton, Abdurrahman Wahid: The Authorized Biography.., hlm. 27.

[64]Tim INCReS, Beyond the Symbols. 40

di SMEP, namun ia diharuskan tinggal di Pondok Pesantren Kyai Ali Maksum Krapyak, Yogyakarta. Karena merasa tidak nyaman hidup dalam lingkungan pesantren, ia meminta kepada ibunya untuk memindahkan nya tinggal di kota. Akhirnya, ia tinggal di rumah seorang pimpinan lokal Muhamadiyah sekaligus seorang yang berpengaruh di SMEP Yogyakarta yaitu Junaidi. Keberadaannya di Yogyakarta menjadikan aktivitasnya menjadi padat. Setelah sholat subuh, Abdurrahman Wahid mengaji pada Kyai Ali Maksum, dilanjutkan dengan sekolah di SMEP dan pada malam hari ia berdiskusi secara intensif dengan Haji Junaedi dan anggota Muhammadiyah lainnya.[65] Keikutsertaannya dalam diskusi di Muhammadiyah yang nota bene adalah organisasi modernis tersebut, tentu saja menjadi tambahan wawasan tersendiri bagi Abdurrahman Wahid mengenai diskursus kajian-kajian keislaman. Di SMEP, ia juga bertemu dengan Rufi'ah, guru bahasa Inggris yang banyak menempanya dalam penguasaan bahasa Inggris,[66] Persentuhannya dengann berbagai pihak yang beragam ini, menjadikan semangat membaca, menulis dan diskusi Abdurrahaman Wahid menjadi sudah terbangun sejak kecil.

Setamatnya dari SMEP, Abdurrahman Wahid pindah ke Magelang, tepatnya ke Asrama Pendidikan Islam di Tegalrejo yang doiasuh oleh Kyai Chudori, salah satu pemuka NU. Figur Kyai Chudori adalah sososk yang sangat saleh sekaligus humanis yang sangat membentuk kepribadian Abdurrahman Wahid pada sisi yang lain dari kehidupannya yaitu kehidupan sufistik. Kyai inilah yang memperkenalkannya dengan ritus-ritus sufi dan praktik-praktik ritual mistik. Kyai Chudori juga memberikan bimbingan mistik dengan mengajaknya melakukan ziarah ke makam keramat para wali. Sebagai pecinta dan penikmat buku, tidak seperti umumnya santri masuk ke pesantren, Abdurrahman Wahid membawa seluruh koleksi buku yang dimilikinya. Apa yang dilakukan oleh Abdurrahman Wahid menjadikan santri-santri lain menjadi terheran-heran. Kesempatan yang didapatnya sewaktu tinggal di Yogyakarta, benar-benar dimanfaatkan secara baik dengan membaca dan berdikusi. Itulah sebabnya, pada saat itu Abdurrahman Wahid telah mempunyai kemampuan untuk berbicara di hadapan orang banyak, bahkan dengan gaya humor yang sangat baik sehingga para pendengar tidak merasa bosan.

[65]Tim INCReS, *Beyond the Symbols* hlm. 8-9.
[66]Tim INCReS, *Beyond the Symbols*. 41

Demikian pula, pada waktu belajar di pesantren milik Kyai Bisri Syansuri di Denanyar, Jombang, bakat dan kepintaran Abdurrahman Wahid tampak berkembang dengan sangat bagus. Ia berhasil menyelesaikan pendidikan pesantren di sana dalam waktu hanya dua tahun dari yang mestinya ditempuh dalam waktu empat tahun. Seteklah berhasil menamatkan di pesantren kakeknya, pada 1959, ia pindah ke Pesantren Tambakberas di Jombang. Di Tambakberas, Selain melanjutkan pendidikan, ia juga mendapat pekerjaan pertamanya sebagai guru. Ia juga diangkat sebagai direktur Madrasah .

Setelah keluar dari Pondok Pesantren Tambak Beras, Abdurrahman Wahid kembali menuntut ilmu di Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta dan tinggal di rumah Kyai Ali Ma'shum. Di Pesantren ia dianggap sebagai murid yang sangat baik. Namun, pembelajarannya yang sangat mengandalkan daya ingat itu tidak menjadi tantangan bagi Abdurrahman Wahid yang daya ingatnya sangat kuat. Inilah sebabnya ia dikenal malas dan kurang disiplin dalam sekolah.[67] Di pihak lain, ketika tinggal di Yogyakarta justru kepekaannya terhadap budaya dan kesenian semakin terasah, Ia begitu tertarik pada wayang kulit, sebuah kesenian yang tidak begitu familiar di dunia pesantren.. Ia bahkan melampiaskan hobinya untuk nonton wayang kulit setiap dua atau tiga kali seminggu, sekalipun menempuh jarak yang jauh. Ketertarikannya pada budaya dan kesenian memberikan pengaruh tersendiri bagi jalan kehidupannya. Salah satunya adalah mengantarkannya menjadi penulis untuk majalah sastra "Horizon" dan majalah kebudayaan "Budaya Jaya".[68]

Walaupun dikenal sebagai santri yang malas secara formal, tetapi Abdurrahman Wahid tetap diakui sebagai santri yang sangat cerdas. Pada usia 22 tahun, ia telah berhasil mengkhatamkan beberapa kitab standar pesantren. Ia dinilai telah memenuhi syarat untuk menjadi seorang alim sehingga pada 1963 ia menempuh Pendidikan di Universitas Kairo pada Department of Higher Islamic and Arabic seteleh mendapatkan beasiswa dari Departemen Agama.[69] Sebagaimana layaknya mahasiswa baru, ia begitu bersemangat dalam menempuh studinya di al-Azhar. Namun lama

[67]Greg Barton, Abdurrahman Wahid: The Authorized, hlm. 52.
[68]Ali Masykur Musa, op. cit., hlm. 6.
[69]Tim INCReS, Beyond the Symbols., hlm. 14.

kelamaan ia merasa tak puas karena tidak memberikan sesuatu yang baru bagi dahaga intelektualnya. Dari sisi materi, apa yang didapatkan adalah pengulangan karena semasa di pesantren ia telah melewati materi yang diajarkan oleh al-Azhar. Bahkan, ia sudah memiliki sertifikat yang menunjukkan bahwa ia telah lulus berbagai studi seperti fiqih, teologi, dan mata pelajaran terkait lainnya. Karena studi-studi ini berbasis pada referensi berbasa Arab, bisa dipastikan bahwa kualifikasi Bahasa Arab Abdurrahman Wahid pun adalah baik. Sayang sekali dia tidak memiliki bukti bahwa dia lulus kursus bahasa Arab dasar [70]. sehingga ia tidak bisa masuk universitas dan harus menerima kenyataan bahwa ia harus berada di aliyah (semacam sekolah persiapan).

Abdurrahaman Wahid begitu kecewa dengan keadaan tersebut. Akhirnya ia lebih memilih sebagai penikmat hidup ketimbang sebagai pelajar yang sungguh-sungguh. Sebagai pelampiasannya, ia lebih memilih menonton film-film Eropa dan Amerika, musik klasik, dan sepakbola. Intelektualitasnya di asah di luar dengan terlibat di berbagai aktiitas. Ia memilih Asosiasi Pelajar Indonesia di Mesir sebagai tempatnya untuk menempa diri. Dia menjadi editor untuk majalah asosiasi. Pada tahun 196 ia dinyatakan berhasil lulus kursus bahasa Arab. Sebagai siswa yang sangat baik dengan penguasaan bahasa asing yang baik ia bekerja di Kedutaan Besar Indonesia. Pekerjaan yang dipercayakan kepadanya ternyata memberikan berkah baginya. Melalui pekerjaannya itu, ia bisa mendapatkan uang tambahan untuk pergi ke bioskop dan tentu saja untuk membeli berbagai buku bacaan untuk mencurahkan minat membacanya.

Melihat iklim di al-Azhar, Abdurrahman Wahid betul-betul merasa tidak akan berkembang di sana. Ia pun memantapkan hati untuk pindah dari Universitas al-Azhar, Mesir ke Universitas Baghdad, Irak. Tahun 1966, ia tercatat sebagai mahasiswa di *Department of Religion* di Universitas Baghdad Irak sampai dengan 1970. Di Universitas Baghdad ini, ia merasa mendapatkan rangsangan intelektual yang kuat yang belum pernah didapatkannya selama di Mesir. Ia secara tegas mengatakan bahwa di Baghdad mulai terlatih berfikir secara sistematis. Berbeda dengan ketika berada di Mesir, Di Baghdad, komunitas Arab-Muslim klasik sebenarnya dikaji secara empiris dengan pisau metodologis dan analisis tajam yang

[70]Greg Barton, Abdurrahman Wahid: The Authorized , hlm. 88.

mampu menangkap dinamika yang terjadi. Kondisi demikian menjadikan Abdurrahman mendapatkan Kembali gairah intelektualnya yang hilang. Di lingkungan barunya, Abdurrahman Wahid banyak membaca buku-buku sosiologi fenomenal seperti Emile Durkheim. Ia juga bersentuhan dengan buku-buku besar karya para orientalis. Itu juga terkena buku-buku besar orientalis. Perpustakaan universitas yang penuh dengan buku-buku tentang Indonesia juga menarik perhatiannya. Di Universitas Bagdad, ia ditugaskan untuk meneliti asal-usul sejarah Islam di Indonesia.[71] Hampir seperti Kairo, Bagdad memiliki pesona tersendiri. Di Baghdad, ia berziarah ke banyak makam bersejarah yang penting bagi dunia Muslim. Ketika dia memiliki waktu luang di akhir pekan, dia sering memutuskan untuk mengunjungi kuburan dan tinggal di kuburan selama sehari untuk berdoa. [72]

Abdurrahman lulus dari Universitas Bagdad pada tahun 1970. Setelah itu ia memutuskan untuk pergi ke Belanda untuk melanjutkan studinya di Universitas Leiden. Tapi, sekali lagi, dia menemui kekecewaan yang luar biasa. Pendidikan yang diterimanya di Universitas Baghdad tidak diakui oleh Universitas Leiden. Dari Belanda, Abdurrahman Wahid secara sukarela melakukan perjalanan ke Jerman dan Prancis untuk mendapatkan lebih banyak pengalaman sebelum kembali ke Indonesia pada tahun 1971. [73] Sekalipun Abdurrahman Wahid merasa kecewa karena bisa memperoleh kualifikasi formal studi di Eropa, namun pengalaman kunjungannya ke beberapa negara di Eropa memberikan kesan tersendiri karena dengan begitu ia bisa mengenal budaya Barat dengan baik. Bisa ke Barat adalah cita-cita yang ia inginkan bertahun-tahun sebelumnya. Sejak masih di Yogyakarta, ia telah melakukan studi mengenai pemikiran Barat.[74]

Setelah berada kembali di Indonesia, Abdurrahman Wahid menapaki karir sebagai seorang. Pada tahun 1971, mengembangkan karir di bidang Pendidikan dengan menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin, Universitas Hasyim Asy'ari, Jombang yang berdiri pada 1969. Ia dipercaya untuk mengajar bidang teologi dan beberapa ilmu-ilmu agama lainnya.

[71]Tim INCReS, Beyond the Symbols., hlm. 17.

[72]Greg Barton, Abdurrahman Wahid: The Authorized, hlm. 106.

[73]Ali Masykur Musa, Pemikiran dan Sikap., hlm. 8.

[74]Greg Barton, Abdurrahman Wahid: The Authorized., hlm. 112

Kemudian pada 1974, Abdurrahman Wahid diberikan amanah sebagai sekertaris Pesantren Tebuireng, Jombang. Tentu saja pekerjaan-pekerjaan ini membutuhkan perhatian yang serius. Ia berhasil mengemban tugas-tugas itu dengan baik. Dalam waktu bersamaan dengan melaksanakan tugas-tugas tersebut, Abdurrahman Wahid mulai menyumbangkan berbagai tulisan di beberapa, majalah, jurnal dan surat kabar.[75]

Sebagai seorang intelektual sekaligus aktivis, Abdurrahman Wahid telah banyak melahirkan berbagai tulisan mengenai beragam wacana. Secara garis besar tulisan-tulisan tersebut dapat dikelompokan menjadi tujuh tema pokok yang merupakan gagasan besar dan menjadi perhatiannya, yaitu:

a. Pandangan Dunia Pesantren.
b. Pribumisasi Islam.
c. Keharusan demokrasi.
d. Finalitas, Negara-bangsa Pancasila
e. Pluralisme Agama
f. Humanitarianisme universal, dan
g. Antropologi Kyai. [76]

2. Pemikiran Teologi

Kehadiran Abdurrahman Wahid di belantara pemikiran Islam Indonesia bersamaan dengan saat berlangsungnya perubahan-perubahan sosial-ekonomi yang berjalan dengan cepat dan melahirkan berbagai varian pemikiraan. Sebut saja substansialisme, formalism, spiritualisme dan sebagainya. Berbagai macam varian ini merupakan pandangan yang berbeda dari berbagai kelompok dan tokoh yang menginterpretasi secara berbeda persoalan yang dihadirkan oleh arus modernisasi di Indonesia. Sebagaian kelompok berangapan bahwa globalisasi merupakan model baru penjajahan Barat yang juga membawa sejumlah ajaran dan pemikiran yang tidak sesuai untuk konteks Indonesia. Sementara itu kelompok lainnya, , tentu saja mempunyai pemahaman yang berbeda. Kelompok kedua ini berusaaha mengapresiasi segala pemikiran untuk

[75]Al-Zastrouw Ng, Abdurrahman Wahid., hlm. 28.
[76]Tim INCReS,Beyond the Syimbols., hlm. 37.

menjawab perubahan-perubahan zaman yang terus bergulir. Apa yang dirumuskan pada masa lalu, menurut mereka, tidak tepat lagi untuk digunakan karena semua sudah berubah, Berbagai perubahan pemikiran ini pada gilirannya melahirkan karakteristikyang khas mengenai pemikiran teologi Islam di Indonesia.

Perkembangan pemikiran teologi yang terjadi tidak bisa dilepaskan dari dua arus utama pemikiran teologi yang menghiasi khazanah pemikiran yang sudah berkembang jauh sebelumnya, yaitu tradisionalis dan modernis. Kenyataan riil mengenai kondisi social dan politik di Indonesia juga memberikan kontribusi yang sangat signifikan bagi dinamika pemikiran teologi Islam. Sebagaimana diketahui Bersama bawa aliran teologi dominan yang dipraktekkan sejak perkembangan awal Islam di Indonesia adalah teologi Asy'ariyah. Aliran ini merupakan arus utama mazhab teologi, Aliran teologi tersebut tidak hanya di anut di Indonesia, bahkan diikuti mayoritas muslim di dunia.[77]

Di Indonesia, teologi Asy'ariyah mengalami pertumbuhan, perkembangan dan kematangan lewat ulama-ulama yang belajar di Timur Tengah. Sekembalinya mereka dari belajar di sana, mereka kembali ke Indonesia dan menindalanjutinya dengan melakukan kegiatan dakwah dan pengajaran. Teologi Asy'ariyah mematahkan paham Mu'tazilah yang menitikebratkan pada kebebasan berpikir dan memberikan porsi yang sedikit kepada wahyu. Corak teologinya ditengarai lebih banyak menyerah kepada takdir, mudah menyerah dan kurang kesungguhan dalam berusaha. Karakteristik demikian cocok dengan kehidupan pada umumnya masyarakat di Indonesia yang lebih mengutamakan ketenangan, sehingga aliran ini mendapatkan banyak pengikut. Karena demikian massif teologi ini dianut di Indonesaia, maka muncul tuduhan bahwa Asy'ariyah adalah pihak yang paling bertanggungjawab atas keterbelakangan yang terjadi pada masyarakat muslim di Indonesia Lebih-lebih fakta empiris menunjukkan bahwa ajaran-ajaran tasawuf yang juga diikuti oleh masyarakat Islam Indonesia lebih banyak menonjolkan sikap asketisme dan pengunduran diri dari aktivitas sosial yang mendorong untuk bersikap menyerah dan pasrah.

[77]Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme {Jakarta: Paradigma, 1996), hlm. 44

Bisa jadi kesimpulan ini benar, namun jika diteliti dengan seksama terdapat gejala dan aktivitas lain di tengah-tengah dominasi teologi Asy'ariyah. Sebut saja misalnya Abd al-Shamad al-Palimbani, ulama dan pelaku tasawuf, yangmenekankan keutamaan jihad melawan penjajah Belanda yang tengah mengancam keberadaan kaum muslim. Demikian juga Diponegoro yang memunculkan perang Jawa (1825- 1830). Contoh-contoh tadi menunjukkan adanya serangkaian pergeseran teologis yang terjadi di Indonesia. Secara nyata, tokoh-tokoh tersebut berpegang pada teologi Asy'ariyah, namun pada tataran praktik dan pemikiran keagamaan menunjukkan adanya perbedaan. Dengan demikian, pada akhirnya tidak hanya satu aliran teologi yang dianut di Indonesia, tetapi ada teologi lain dengan perbedaan substansi pemikiran. Keadaaan demikian memicu terjadinya ketegangan teologis yang semakin memperkaya khazanah dan dinamika Islam di Indonesia.

Khazanah pemikiran teologis dalam rentang sejarah di Indonesia diurai Azyumardi ke dalam beberpa beberapa tipologi. Penggolongan ini dalam kenyataannya tidaklah berlaku secara konsisten, namun ada karakter dari beberapa tipologi yang memiliki keterkaitan. Namun, penggolongan ini penting dilakukan untuk mencari substansi pemikiran masing-masing pandangan teologis yang menjadi penguatannya, yaitu modernisme, transformatif, inklusivisme, fundamentalisme, dan neo-tradisionalisme.[78] Pertama, teologi modernisme. Kemunculan teologi modernisme didorong oleh motivasi untuk memodernisasi atau memajukan kaum muslim. Secara langsung atau tidak, teologi modernisme diilhami oleh konteks yang kuat dengan program modernisasi yang dilancarkan pemerintahan orde baru. Teologi modernisme pada intinya berargumen bahwa modernisasi dan pembangunan umat Islam Indonesia harus dimulai dari pembaruan teologis dan aspek-aspek pemikiran lainnya. Kedua, teologi transformasi. Dalam batas tertentu, teologis transformatif dapat dikatakan bagian dari teologi modernism, dalam pengertian bahwa teologi transformatif ingin mewujudkan transformasi masyarakat muslim sehingga dapat mencapai kemajuan. Sebaliknya teologi transformatif memandang bahwa pembaruan itu harus dimulai dari masyarakat paling bawah (*grassroots*). Ketiga., teologi

[78]Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam., hlm. 52-54

inklusivisme. Teologi inklusivisme dalam segi-segi tertentu tumpang tindih dengan teologi modernisme. Teologi inklusivisme ini dapat pula disebut sebagai teologi kerukunan keagamaan, baik di dalam satu agama tertentu maupun antara satu agama dengan lainnya. Tema sentral dari teologi ini ialah pengembangan paham dan kehidupan keagamaan yang inklusif, toleran dan respek terhadap pluralisme keagamaan, sehingga para penganut berbagai aliran keagamaan atau agama-agama dapat hidup berdampingan secara damai (*peaceful co-existence*). Keempat, teologi fundamentalisme. Teologi fundentalisme (kontemporer) atau neo-fundamentalisme untuk membedakannya dengan fundamentalisme klasik seperti gerakan Wahabi. Teologi ini muncul sebagai reaksi terhadap teologi modernisme yang dipandang telah mengorbankan Islam untuk kepentingan modernisasi yang oleh mereka dianggap nyaris identik dengan westernisasi. Sistem teologi fundamentalisme khas Indonesia sebenarnya belum terumuskan secara komprehensif dan rinci. Karena itu, para pendukung teologi fundamentalis berkembang di timur tengah. Sebagian besar pedukung teologi fundamentalisme ini adalah kalangan mahasiswa dan anak muda yang membentuk kelompok-kelompok eksklusif (usrah) di bawah pimpinan *imam* atau amir. Kelima. teologi neotradisionalisme. Teologi neotradisionalisme muncul dan berkembang sedikit banyak sebagai reaksi terhadap teologi modernisasi yang dipandang telah mendorong terjadinya despiritualisasi Islam. Salah satu tema pokok teologi neotradisionalisme ialah kembali kepada kekayaan warisan spiritual Islam tradisional, khususnya tasawuf dan syariah. Berbeda dengan teologi fundamentalisme yang cenderung menolak warisan tradisi Islam yang dipandang bercampur bid'ah dan khurafat. Sebagaimana dengan teologi fundamentalisme, teologi neotradisionalisme juga belum terumuskan secara komprehensif, meski dari kepenganutan semakin populer di kalangan tertentu masyarakat muslim Indonesia. Karakteristik dari masing-masing tipologi yang diajukan oleh Azra memiliki konsekuensi dalam penerapannya di Indonesia. banyaknya agama dan perbedaan kebudayaan yang dianut oleh masyarakat Indonesia yang plural akan memberikan pengaruh yang besar terhadap konsep teologis yang tepat.

Membincang tentang perkembangan pemikiran teologi di Indonesia, terasa kurang sempurna tanpa melibatkan ide-ide segar yang dilontarkan

oleh Abdurrahman Wahid. Ia adalah pribadi yang multi wajah. Ia bukan hanya dikenal sebagai ulama, melainkan juga budayawan, penulis, cendekiawan, politisi dan humoris. Banyak kalangan menilai bahwa ia adalah seorang guru bangsa, pendekar pluralisme, tokoh demokrasi, pembela kaum tertindas dan kaum minoritas. Statusnya yang demikian menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid begitu penting. Apa yang dilakukan, dibicarakan dan dipikirkan menjadi bahan perbincangan masyarakat di berbagai kalangan.[79]

Dalam konteks pemikiran teologi Islam, Abdurrahman Wahid berangkat dari tradisionalisme sunni dengan berbagai kearifannya. Dari sini kemudian ia berusaha untuk melakukan kontekstualisasi pemikirannya tersebut. Itu sebabnya apa yang dilakukannya kemudian melahirkan corak pemikirannya yang inklusif. Yang menjadi fokus perhatian adalah bagaimana mendorong masyarakat untuk lebih banyak berbicara substansi ketimbang formalitas ajaran Islam. Itu sebabnya, ia begitu peduli terhadap penyelesaian beragam persoalan yang melanda di Indonesia. Baginya, penekanan makna agama tidak dapat dilepaskan dari sisi kemanusiaannya. Untuk mewujudkan keberadaannya sebagai seorang penganut agama yang baik, meyakini kebenaran ajaran agama saja tidaklah memadai Keyakinan itu harus dibarengi dengan penghormatan dan penghargaan terhadap kemanusiaan. Ia yakin bahwa agama apapun selalu memosisikan aspek-aspek kemanusiaan sebagai prasyarat membangun hubungan yang kondusif dalam bingkai pluralitas. Menurutnya, selama umat beragama yakin dengan kebenaran ajaran agamanya masing-masing dan mereka berpegang teguh serta mendahulukan kepada perikemanusiaan, maka semuanya akan berjalan tanpa ada masalah apapun.[80]

Keyakinan Abdurrahman Wahid yang seperti itu didasarkan pada keyakinan bahwa Islam sesungguhnya merupakan agama awal sekaligus agama terakhir. Artinya Islam adalah sebuah proses pengulangan sekaligus penyempurnaan ajaran semua Nabi yang pernah ada yang selalu menekankan pada aspek tauhid dengan berbagai implikasinya. Itulah sebabnya Islam menunjukkan dirinya sebagai pandangan hidup yang

[79]Al-Zastrouw Ng, Abdurrahman Wahid., hlm. 2

[80]Listiyono Santoso, Teologi Politik Abdurrahman Wahid, (Yogyakarta: Ar Ruzz, 2004), hlm. 102.

universal dan menempatkannya sebagai agama utama. Klaim demikian, tidak pernah dilakukan oleh agama lain sebelum Islam, yang membedakan Islam dari agama lain dan menjadikannya spesifik. Abdurrahman Wahid meyakini "tidak ada agama lain yang dapat menyamai Islam sebagai agama yang universal."[81] Ada banyak sekali manifestasi penting dari universalitas Islam. Bagian terpentingnya adalah dalam ajaran-ajarannya yang mewujud dalam berbagai aspek seperti hukum (fikih), teologi (tauhid), etika (akhlak). Demikian pula ajaran yang menekankan sikap hidup yang menekankan kepedulian kepada unsur-unsur kemanusiaan (*al-insaniyyah*), seperti prinsip persamaan di depan hukum, perlindungan masyarakat dari kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak yang lemah dan menderita kekurangan.[82]

Meskipun sebagai seorang intelektual, Abdurrahman Wahid tidak hanya berhenti pada wacana intelektual, ketika wacana tak berdaya lagi menyelesaikan persoalan yang sedang dihadapi bangsa Indonesia.[83] Orientasi ke-Islaman sebagai perwujudan dari keyakinan tauhid menurutnya adalah kepentingan masyarakat kecil pada berbagai persoalan kehidupan nyata. Hal itu dapat dibuktikan dengan memahami secara sungguh-sungguh mengenai posisi kesejahteraan umum dalam Islam. Dengan demikian, ajaran agama mesti betul-betul menjadi sumber etik dan moral. Pandangan humanistik etik yang disampaikan nya menjadi bagian tak terpisahkan yang niscaya dari keberagamaan manusia. Melalui cara pandangnya itu, eIa juga menkankan kepada semua penganut agama untuk bersikap humanis, menghormati dan menjunjung tingginilai-nilai kemanusiaan. Pandangannya ini disandarkan pada keyakinan bahwa Tuhan saja menghormati manusia sebagaimana ditegaskan oleh al-Quran.[84] Dari pemaparan ini tampak sekali bahwa konsistensi Abdurrahman Wahid memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan yang terdapat di dalam ajaran Islam yang relevan untuk menghadapi perubahan-perubahan besar dari waktu ke waktu.

Sebagai sebuah jalan hidup, Islam diyakini oleh Abdurrahman Wahid bisa belajar dan saling mengambil makna dari berbagai ideologi non-

[81]Abdurrahman Wahid & Hasim Wahid, Islam dalam Cita dan Fakta (Jakarta: Panca Gemilang Indah, 1983), hlm. 9-20.

[82]Nurcholis Madjid, Islam Universal (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 1.

[83]Djohan Effendi dalam INCReS, Beyond The Symbols, hlm. 54.

[84]Djohan Effend dalam INCReS, Beyond The Symbols., hlm. 62.

agama, bahkan juga n dari agama lain. Khusus untuk kasus di Indonesia mungkin akan tetap sebagai masalah yang rumit jika perdebatan masih didominasi oleh cara pandang hitam putih, benar salah dan sebagainya. Perdebatan demikian ini pada akhirnya akan mengakibatkan munculnya gesekan karena saling memaksakan defenisi antara satu dengan kelompok yang lain. Pengalaman keberagamaan Islam yang dialaminya pastilah berbeda dengan pengalaman orang lain. Pemahaman keagamaannya berakar kuat pada pengalaman intelektual semenjak ia ditempa dengan sangat intensif di pesantren dan keterlibatannya dengan Gerakan-gerakan keagamaan, dari yang radikal hingga nasionalisme Arab serta sosialisme Arab (*al-isytirakiyyah al-'arabiyyah*) di Baghdad. Ada dua kesimpulan yang bisa ditangkap dari pengembaraan yang demikian panjang dalam proses intelektual Abdurrahman Wahid yakni pengalaman pribadi yang tidak akan pernah dirasakan atau dialami orang lain, sementara mungkin saja pengalamannya punya kesamaan dengan orang lain yang punya pengembaraan sendiri.[85]

Secara menarik kerangka yang terdapat pada Abdurrahman Wahid bisa dijelaskan sebagai dialektika antara "Islamku", Islam Anda" dan "Islam Kita." Islam Abdurrahman Wahid adalah Islam khas yang diistilahkannya dengan "Islamku". Inklusivitas Abdurrahman Wahid menjadikan "Islamku"tidak membatasi "Islam Anda", yaitu Islam yang berbeda dari yang dipahaminya. "Islam Anda" adalah merupakan apresiasi dan refleksi seseorang terhadap tradisionalisme atau ritual keagamaan yang hidup dalam masyarakat. Tradisionalisme yang berkembang dan ada di masyarakat menurut sudah seharusnya dihargai sebagai "kebenaran" yang lahir dari keyakinan. Misalnya, praktik-praktik tahlilan, talqin, tarekat, tawasul dan yang sejenis pada umumnya dilakukan oleh kelompok muslim tradisional. Masyarakat Islam Jawa perdusunan yang tidak berinteraksi dan terpengaruh oleh gerakan Wahabisme sangat kuat mengadopsi adat istiadat local seperti itu, yang mereka yakini hal tersebut tidak berbenturan dengan ajaran Islam.[86]

Adapun "Islam Kita" lebih merupakan turunan atas keprihatinan terhadap masa depan Islam yang didasarkan pada kepentingan bersama

[85]Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Cet. II; Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 66

[86]Faisal Ismail, Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah (Cet. I; Yogyakarta: Adi Wacana, 1999), hlm. 71

semua kaum muslimin. Visi tentang "Islam Kita" pada hakekatnya adalah konsep integrative antara "Islamku" dan "Islam Anda" serta menyangkut kaum muslimin seluruhnya. Untuk mewujudkan adanya "Islam Kita" bukanlah pekerjaan yang mudah karena pengalaman yang memola dan meproses "Islamku" biasanya berbeda dengan pengalaman yang membentuk "Islam Anda". Jadi, persoalan paling asasi dalam pembentukan melahirkan "Islam Kita" adalah masih bercokol dan kuatnya cengkeraman kecenderungan untuk memaksakan konsep "Islam Kita" menurut tafsiran sendiri-sendiri. Walaupun begitu, bukan berarti tidak bisa. Menurut Abdurrahman Wahid, monopoli tafsir kebenaran seperti ini jelas bertentangan dengan semangat demokrasi. Satu hal yang harus menjadi rujukan bersama adalah bahwa Islam merupakan keyakinan yang menebar kasih saying. Oleh karenanya, secara mendasar Islam pasti toleran dan menghargai perbedaan. Demikian pula, Islam adalah keyakinan yang egaliter, sebuah keyakinan yang bisa dipastikan tidak mendukung perlakuan yang lalim atas nama apapun. Islam dalam pandangan Abdurrahman Wahid adalah Islam yang mengakui bahwa dalam pandangan Tuhan, semua manusia adalah setara, bahkan status muslim dan non-muslim pun setara.[87] Ini adalah tauhid sebagai wujud dari kesatuan kemanusiaan. Apa yang diyakininya ini bukan sebuah jargon kosong tanpa makna, melainkan benar-benar mewujud dalam kesehariannya dengan cara mengakomodir semua kepentingan masyarakat tanpa membeda-bedakan apap pun latar belakangnya .

Tampak sekali bahwa cara pandang mengenai pluralisme yang dibangun oleh Abdurrahman Wahid adalah refleksi atas tauhid yang sangat diyakininya. Keragaman yang terjadi sesunguhnya adalah merupakan manifestasi dari keesaan Tuhan. Oleh karenanya Islam mengajarkan bagaimana seharusnya mengyikapi pluralism tersebut. Sebagaimana yang dijelaskan di dalam Q.S Hud (11): 118-119. Ayat ini menegaskan bahwa pluralitas adalah sebuah keniscaan karena Tuhan memanag mengehendaki demikian. Tentu jika Tuhan menghendaki semuanya menjadi satu sangatlah mudah, tetapi tidak demikian kenyataannya. Jadi ayat ini mengindikasikan betapa pentingnya memaklumi keragaman sebagai ketetapan atau fitrah dari Tuhan. Penciptaan manusia dengan

[87] Abdurrahman Wahid, Prisma Pemikiran Abdurrahman Wahid, (Cet. II; Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. xxxi.

segala perbedaan-perbedaan yang menyertainya merupakan keniscayaan dan sekaligus menjadi ujian manusia dalam menyikapi keragamanya.

Apa yang diyakini oleh Abdurrahman Wahid ini mendapat kesesuaiannya dari berbagai pihak . Ramundo Panikar meletakkan pluralisme sebagai "bentuk pemahaman moderasi yang bertujuan mewujudkan komunikasi untuk menjembatani jurang ketidaktahuan dan kesalahpahaman timbal-balik antara budaya yang berbeda dan membiarkan mereka bicara dan mengungkapkan pandangan mereka dalam bahasanya masing-masing.[88] Dengan demikian, pluralism tidak saja mempresentasikan kemajemukan dalam kehidupan social yang berbeda-beda, tapi juga penegasan bahwa dengan segala keperbedaannya itu mereka adalah sama di dalam ruang publik. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan Asghar Ali Engginer pada dasarnya tujuan pluralisme adalah persaudaraan yang universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*), dan keadilan sosial (*social justice*).[89]

Dalam catatan sejarah, isu pluralisme agama tidak dapat dielakkan. Keberadaan tiga agama besar yang merupakan agama samawi yaitu Yahudi, Kristen dan Islam merupakan penggambaran nyata. al-Qur'an dalam berbagai ayatnya banyak menyinggung mengenai pluralism. Al-Qur'an jelas mengakui adanya orang-orang saleh di dalam kaum tersebut, seperti halnya mengakui keberadaan orang yang beriman di dalam Islam. Pengakuan al-Qur'an terhadap pluralisme ini menegaskan penerimaana al-Qur'an terhadap agama-agama selain Islam, untuk hidup berdampingan dan saling menghargai satu dengan lainnya. Jelas sekali bahwa ketiga agama tersebut, dan agama-agama lainnya keberadaannya eksistensinya diakui oleh Islam.

Ada dua aspek sangat penting yang ditekankan dalam pluralisme, yaitu: 1) kesatuan manusia (*unity of mankind*), dan 2) keadilan di semua aspek kehidupan. Berkaitan dengan kesatuan kemanusiaan sduah cukup panjang dibicarakan di depan. Keadilan adalah suatu kondisi dimana seseorang bisa berada dalam jarak yang sama dan tidak berat sebelah. Oleh karenanya keadilan harus diikuti oleh pembebasan golongan masyarakat bawah yang tak berdaya, kaum minoritas dan termarjinalkan,

[88]Sudiarjo, Dialog Intra Religious (Cet. I; Yogyakarta: Kanisus, 1994), hlm. 33-34

[89]Asghar Ali Enginer, Islam dan Teologi Pembebasan (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 33

serta tidak menutup ruang-ruang politik terhadap kelompok lain. Sisi pertengahan serta keseimbangan yang dapat memelihara hubungan antara "kemajemukan, perbedaan, dan pluralitas" dan "faktor kesamaan, pengikat, dan kesatuan". Sementara itu, disintegrasi dan kacau-balau ditimbulkan oleh "sikap ekstrem memusuhi dan menyempal" yang tidak mengakui dan tidak memiliki faktor pemersatu. Juga oleh sikap "penyeragaman" yang mengingkari kekhasan dan perbedaan yaitu "sikap ekstrem represif dan otoriter" yang menafikan perbedaan masing-masing pihak dan keunikannya.[90]

Apa yang dipaparkan oleh Abdurrahman Wahid, juga diberikan gambaran secara menarik oleh Alwi Shihab, yaitu:

a. Pluralisme bukan semata menunjuk pada kenyataan adanya kemajemukan, namun juga kepada keterlibatan secara ungguh-sungguh terhadap realitas majemuk tersebut.

b. Pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme. Pluralism seperti yang telah ditegaskan pada poin 1), sedangkan kosmopolitanisme berlawanan dengan itu. Kosmopolitanisme menunjuk pada realitas keanekaragaman di suatu lokasi, namun persinggungan positif yang ada sangat terbatas dan bahkan tidak ada.

c. Pluralisme bukan relativisme. Relativisme merupakan sebuah doktrin bahwa semua agama sama, hanya didasari pada kebenaran agama walaupun berbeda-beda satu sama lain tetapi harus diterima. Relativisme tidak mengenal adanya kebenaran universal yang ada pada agama.

d. Pluralisme juga bukan sinkretisme, sebuah paham yang untuk melahirkan sebuah agama baru dengan cara menggabungkan unsur-unsur tertentu dari beberapa agama menjadi satu integralitas dalam agama baru.[91]

---

[90] Muhammad Imarah, al-Islam wa-Ta'addudiyah: al-Ikhtilaf wat-Tanawwu fi Ithaaril-Wihdah, (Terj) Abdul Hayyie Al-Kattanie dengan judul Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan (Cet. I; Jakarta: Gema Insani, 1997), hlm. 10.

[91] Alwi Shihab, Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 41-42.

Pemaparan di atas, merupakan sedikit bukti bahwa pemikiran Abdurrahman Wahid juga diamini oleh para pemikir yang lain. Konsep pluralismenya didasarkan pada pemahaman keagamaannya yang sangat kental. Baginya, agama selalu meniscayakan adanya dua dimensi secara bersamaan. Keduanya adalah dimensi ketuhanan yang sacral dan mutlak. Dimensi ini kemudian melahirkan sistem keimanan dan tata cara peribadatan yang telah ditentukan. Dimensi lain adalah dimensi kultural yang melahirkan berbagai simbol dan ritus. Sebagai sistem keyakinan yang memuat dimensi ketuhanan, agama merupakan faktor tunggal yang menyatukan umat pemeluknya dalam satu dogma yang mutlak kebenarannya. Namun sebagai dimensi kultural, agama memiliki derajat pluralitas yang cukup tinggi.[92] Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa kendati agama mengandung ajaran tunggal, namun karena mengingat agama dipahami oleh umat dengan berbagai latar belakang berbeda, maka dalam pelaksanaan dan praktiknya menjadi beragam.

Dari pemikiran Abdurrahman Wahid yang demikian ini, ia sering, dicaci, dihujat dan dicap sebagai pemikir sekuler oleh orang-orang yang tidak sependapat dengannya. Ia sangat jarang terlihat memosisikan diri sebagai penganut Islam yang membela agamanya secara sungguh-sungguh, bahkan dianggap sebagai pengkhianat Islam, apalagi ia juga sering menyatakan "Tuhan tidak perlu dibela." Sekalipun ia mendapatkan perlakuan seperti itu, namun komitmen Abdurrahman Wahid menjadi pembela pluralisme di Indonesia merupakan sebuah konsekuensi pemahaman yang harus diperjuangkan secara konsisten di Indonesia.[93]

Abdurrahman Wahid memang begitu konsisten memperjuangkan pluralism di Indonesia. Hal ini terlihat dengan gamblang dalam pembelaannya terhadap kelompok minoritas, khususnya etnis Cina dan kaum non-muslim. Ada banyak kasus yang menggambarkan hal ini. Salah satunya Ketika ia merespons kasus Arswendo Atmowiloto yang dinilai oleh umat muslim Indonesia telah melakukan penghinaan terhadap Nabi Muhammad SAW karena menempatka nabi pada urutan ke-11 di bawah tokoh Indonesia dan dunia. Terhadap kasus itu masyarakat secara spontan masyarakat bereaksi keras dengan menuntut pencabutan

[92]Al-Zastrouw Ng, Abdurrahman Wahid, hlm. 268.

[93]Abdurrahman Wahid, Prisma Pemikiran Abdurrahman Wahid (Cet. II; Yogyakarta, 2010), hlm. xxix. 98

SIUPP tabloid Monitor. Berbeda dengan masyarakat pada umumnya, Abdurrahman Wahid menegaskan ketidaksetujuannya dengan pencabutan SIUPP apapun. Ia menyarankan untuk menyelesaikan secara hukum ke pengadilan. Menurutnya membawa kasus it uke pengadilan adalah bentuk penyelesaian paling bijak. Ia mencontohkan sikap Bung Karno yang pernah dihukum oleh pemerintah kolonial, tapi kemudian membela diri dengan membuat pledoi dalam *Indonesia Menggugat*. Itulah yang seharusnya menjadi pegangan hidup bangsa Indonesia saat ini.[94] Abdurrahman Wahid hanya menginginkan umat muslim ini mendewasakan diri dalam memandang agama mereka sendiri, melakukan Tindakan-tindakan yang konstruktif, perluasan cakrawala umat, pembinaan moralitas sehingga meraih kesetimbangan optimal emosi dan rasio.

Apa yang dinyatakan Abdurrahman Wahid di atas, sesungguhnya ingin menyampaikan bahwa dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Indonesia merupakan negara hukum sehingga apapun permasalahan yang timbul sebaiknya diselesaikan secara hukum melalui pengadilan, bukan dengan penyelesaian secara sepihak karena alasan keyakinan, apalagi dengan alasan sewenang-wenang. Ia ingin memberikan pelajaran kepada masyarakat muslim agar menampilkan kesan pada masyarakat minoritas bahwa Islam adalah agama penebar kasih sayang yang toleran, menghargai perbedaan, egaliter, dan secara fundamental tidak mendukung perlakuan yang sewenang-wenang karena alasan kelas, suku, ras, dan keyakinan atau hal lain.

Dari sana bisa dipahami bahwa pluralisme yang diusung Abdurrahman Wahid bukan pluralisme teologis yang menyamakan semua agama, melainkan semata perbedaan ritual formal keagamaan bukan merupakan substansi yang perlu dipersoalkan dalam interaksi sosial. Ia lebih menitikberatkan pada pluralisme social. Asumsi yang dipakai adalah bahwa pesan kemanusiaan semua agama pada hakekatnya tidaka berbeda. Pengertian pluralisme yang demikian ini yang memungkinkan menyisihkan berbagai perbedaan serta mendorong terbukanya dialog dengan pihak lain untuk mencegah munculnya konflik, serta mengapresiasi sesama manusia sekalipun berbeda keimanan.

[94]Wawancara Wartawan Editor dengan Abdurrahman Wahid dengan judul "Kasus Monitor Yang Marah Cuma Sedikit" dalam Tabayyun Gus Dur (Cet. I; LKiS, 1998), hlm. 63.

Sebagai seorang Muslim yang taat dan pendukung setia ajaran Islam, Abdurrahman Wahid menawarkan ruang yang sangat terbuka untuk dialog antaragama. Sikap dialogis ini diekspresikan dalam dua cabang kehidupan beragama. Pertama, Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa perbedaan agama yang sesungguhnya adalah perbedaan pada tataran kemanusiaan. Dia ingin memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang berhak mengambil peran Tuhan. Melalui konsep tauhid, harus diyakini bahwa satu-satunya hakim yang dapat memutuskan apakah seseorang akan masuk Surga atau Neraka adalah Tuhan sendiri.[95] Hanya Tuhan yang berkuasa dan tahu apa yang tidak bisa dilakukan manusia. Hanya Tuhan yang berhak menentukan siapa yang bersalah atau tidak bersalah di kemudian hari. Tidak seorang pun, bahkan orang beragama atau orang suci sekalipun, dapat menghakimi siapa pun di dunia ini. Kedua, pluralisme Abdurrahman Wahid berada di ranah realitas. Ia melihat sesuatu yang lebih esensial dalam hubungan antaragama yang dilandasi toleransi dan langkah-langkah konkrit. Hal ini ditunjukkan dengan sikapnya yang terbuka terhadap pemeluk agama lain dan kelompok Muslim yang tidak sesuai dengan pemikirannya. Sementara yang terakhir ini juga sangat terkait dengan kelompok sekuler yang tidak terlalu mempersoalkan doktrin atau dogma agama, ini adalah perkembangan lain. Jelas bahwa dasar pemikiran Abdurrahman Wahid adalah keyakinannya pada tauhid (yang mutlak harus Tuhan, tidak ada yang lain, bahkan pemahaman agama) yang menjadi dasar kokoh pandangannya tentang pluralisme.

Tidak heran Franz Magnis Suseno menyebut Abdurrahman Wahid seratus persen nasionalis Indonesia dengan visi kemanusiaan universal. Dia terlihat baik dalam situasi apa pun, tetapi selalu serius dan sopan dan terus-menerus memperhatikan nasib rakyatnya. Ini sangat terbuka untuk semua etnis minoritas, yang tertindas dan korban pelanggaran hak asasi manusia.[96] Sikap menghargai keberagaman di Indonesia diungkapkan oleh Abdurrahman Wahid dalam memperjuangkan agama Kong Hu Chu sebagai sikap penghargaan terhadap HAM, sebuah langkah menuju kemerdekaan dari kaum Tionghoa di Indonesia.[97] Perjuangannya

[95]Tim InCRes, Beyond the Symbols, hlm. 108.

[96]Ali Masykur Musa, Pemikiran dan Sikap Politik Abdurrahman Wahid (Cet. I; Erlangga: Jakarta, 2010), hlm. 122.

[97]Tim INCReS, Beyond the Symbols, hlm. 113.

membela kepercayaan Kong Hu Chu di Indonesia bukan tanpa alasan. Perjuangan ini dilancarkan sebagai upaya penghapusan diskriminasi di bidang sosial, budaya atau politik, dimulai dengan perjuangan penghapusan diskriminasi agama.

Sikap berani Abdurrahman Wahid melawan arus ini sering disalahpahami oleh para pengkritiknya. Pembelaan Abdurrahman Wahid tidak hanya karena alasan moral dan humanistik mengenai pentingnya penghormatan terhadap hak asasi manusia di Indonesia, seperti kebebasan berpendapat dan berkelompok, tetapi juga akumulasi pengetahuan tentang Islam atau agama..[98] Sikap pluralistiknya yang diwujudkan dalam bentuk bersikap ramah terhadap agama minoritas, namun sebaliknya, sering bersikap keras terhadap agama yang dianutnya merupakan salah satu sikap yang paling sering disalahpahami oleh umat Islam. Berbagi sudut pandang ini, Frans Magnis Suseno mengamati:justru karena Abdurrahman Wahid begitu mantap dalam agamanya. Karena itu, ia tidak perlu defensif dan tidak takut bahwa agamanya dirugikan kalau ia terbuka terhadap mereka yang berbeda.[99] Dia sangat percaya diri dengan keislamannya, dia sangat bersahabat dengan keislamannya. Abdurrahman Wahid menjelaskan dengan sangat jelas esensi ajaran dan bukan hanya atribut formal yang tidak menunjukkan keberadaan Islam sesuai dengan konteks dan budaya Indonesia. Melalui pemahamannya yang mendalam, lahirlah corak religius. sangat fleksibel. Di tangannya, Islam telah menjadi agama yang fleksibel dan tidak kaku. Ia dapat dengan mudah menerima pemikiran-pemikiran berbagai kelompok di luar pemikiran Islam yang dipahaminya atau pemahaman teologis yang berada di luar cakrawala pemikiran Islam. Namun yang ditekankan oleh Abdurrahman Wahid adalah sikap berdialog yang menghargai keberadaan agama lain yang hidup di Indonesia.

. Tujuan yang hendak dicapai oleh Abdurrahman Wahid adalah untuk membawa perubahan model keagamaan masyarakat di Indonesia, menuju inklusi dan toleransi terhadap pemeluk agama lain. Hal ini dipicu oleh obsesinya untuk menghindari Islam sebagai agama akhirat, sehingga

[98]Benny Susetyo, "Pembelaan Abdurrahman Wahid Adalah Manifestasi Imannya," dalam jurnal Tashwirul Afkar, edisi No. 30 Tahun 2010 (Jakarta: LAKSPEDAM NU, 2010), hlm. 109.

[99]Ali Masykur Musa, Pemikiran dan Sikap, hlm. 22

dipandang sebagai agama yang mandek, mandek, dan beku tanpa peran aktif dalam memberikan solusi fungsional terhadap masalah-masalah sosial. Jelas bahwa Abdurrahman Wahid menginginkan munculnya semangat kritis dan transformatif pemahaman keagamaan, bukan sekadar bentuk simbolis yang tidak bermakna; Suatu perjanjian juga tidak bersifat final dan tidak perlu dijelaskan. Menyadari harapan tersebut, ia menyadari bahwa ia menghadapi kendala besar. Dalam masyarakat berkembang yang heterogen seperti Indonesia, sulit untuk mengembangkan saling pengertian yang mendalam antara faktor-faktor yang berbeda. Kalaupun tidak ada kesalahpahaman mendasar antara faktor-faktor tersebut, setidaknya saling pengertian yang dicapai hanya sebatas nominal.[100]

Harapan dari sikap pluralistik pada hakikatnya adalah adanya keselarasan antara berbagai perbedaan yang ada. Abdurrahman Wahid diawali dengan kerukunan antar pemeluk agama. Baru disadari bahwa kerukunan yang terjalin antarumat beragama juga tidak memiliki ketahanan yang kuat terhadap berbagai tekanan yang datang dari perkembangan politik, ekonomi dan budaya. Harmoni atau harmoni adalah suatu kondisi rapuh yang sewaktu-waktu dapat runtuh jika tidak diperkuat oleh berbagai media. Abdurrahman Wahid mengistilahkannya dengan ungkapan dari masa Perang Dingin antara negaranegara adikuasa dahulu: hidup berdampingan secara damai (peaceful coexistence).[101]

Harmoni dalam pandangan ini tidak akan bertahan lama. Kondisi demikian sewaktuwaktu dapat mencapai titik puncak konflik yang akan sangat berat diselesaikan melalui model negosiasi apapun. Kemiskinan, ketidakadilan dan belum meratanya pendidikan di Indonesia menjadi aspek yang sangat penting untuk diantisipasi sebagai peubah yang dapat memicu konflik horizontal. Maka, keragaman yang ada dan bisa diterima dengan penuh kesadaran serta dengan dikuatkannya berbagai penopang menjadi modal besar yang dapat menjadi tambahan kekuatan untuk melahirkan masyarakat sipil. Fakta bahwa Islam mempromosikan toleransi dan apresiasi terhadap pluralisme terlihat dengan menerima

[100]Abdurrahman Wahid, Abdurrahman Wahid Menjawab Perubahan Zaman (Cet. I; Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 15

[101]Abdurrahman Wahid, Abdurrahman Wahid Menjawab, hlm. 104

Pancasila sebagai upaya untuk menyatukan berbagai kelompok dan agama yang datang bersama dalam kerangka penderitaan bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Abdurrahman Wahid mempromosikan pemahaman tentang apa yang disebut sifat manusia yang pluralistik.

Secara historis, dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia ternyata bertemu dengan berbagai tradisi dan adat yang telah mapan. Para pembawa Islam pada waktu itu benar-benar bisa bertindak bijak dengan tidak menolak semua tradisi yang telah ada sejak pra-Islam karena memang tidak bertentangan dengan Islam. Adapun tradisi yang bertentangan; kemudian dimodifikasi sedemikian rupa sehingga tradisi itu tetap bisa berjalan, akan tetapi isinya telah mengalami perubahan. Bahkan kenyataannya dapat diinternalisasikan menjadi ciri khas dari fenomena Islam.[102] Dalam konteks Islam di Indonesia, tradisi keagamaan lokal pada hakekatnya adalah hasil interaksi Islam dengan budaya lokal. Dengan kata lain, terjadinya pluralitas budaya penganut agama yang sama tidak mungkin dihindari ketika agama tersebut menyebar ke wilayah begitu luas dengan latar belakang kultural budaya lokal. Kuat atau lemahnya akar budaya yang telah ada sebelumnya dengan sendirinya akan sangat menentukan terhadap seberapa kuat ajaran agama yang universal mencapai realitas sosial budaya.[103]

Nilai-nilai budaya merupakan konsepkonsep mengenai apa yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal yang d anggap bernilai, berharga dan penting bagi kehidupan, sehingga berfungsi sebagai pedoman yang memberikan arah dan oritensasi bagi kehidupan masyarakat.[104] Nilainilai budaya tersebut terwarisi secara turun temurun pada setiap generasi. Begitu pun agama dengan berbagai fungsi yang ditonjolkan dalam mengawal kehidupan masyarakat. Keduanya, baik budaya maupun agama tidak dapat menghindari penyesuaian sejarah. Dalam konteks Indonesia, agama dan

[102]Umaruddin Masdar, Membaca Pemikiran Abdurrahman Wahid dan Amin Rais tentang Demokrasi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 140.

[103]M. Bambang Pranowo, Pergolakan Pemikiran Islam, Catatan Harian Ahmad Wahib (Cet. II; Jakarta: LP3ES, 1981), hlm. 43.

104Koentjaraningrat, Pengantar Ilmu Antropologi (Cet. I; Jakarta: Aksara Baru, 1989), hlm. 190.

budaya kemudian saling bersalaman, menciptakan apa yang kemudian disebut Islam Indonesia.

Antara "keIslaman" dan "keindonesiaan" pada awalnya merupakan suatu hal yang berbeda. Keduanya adalah entitas yang independen, tak berhubungan satu sama lain. Keaslian Indonesia yang terdiri dari bermacam-macam etnis dengan unsur budaya lokal yang begitu kaya dan indah adalah sebuah entitas tersendiri yang tidak mungkin dilepas begitu saja. Sekalipun keduanya berbeda, sesungguhnya keduanya bisa saling menyapa bahkan menyatu Sementara itu, keaslian Islam adalah Arab dengan ragam kebudayaan yang menyertainya juga entitas tersendiri. Hanya saja, harus diakui ada fenomena romantisisisme pada sebagain kalangan dengan menghidupkan Islam sebagaimana pada originalitas atau keasliannya dengan berbagai ragam budaya yang menempel padanya sehingga melahirkan Islam yang bercorak ke-Arab-araban. Fenomena tampilnya budaya ke-Arab-araban di Indonesia membuat Abdurrahman Wahid memperkenalkan konsep Pribumisasi Islam.[105]

Arabisasi, sebagaimana yang dilakukan beberapa pihak, meniscayakan adanya proses identifikasi diri dengan budaya Timur Tengah sehingga rentan bagi tercerabutnya masyarakat Indonesia dari akar budayanya sendiri. Untuk meredam hal tersebut, maka pribumisasi yang dilontarkan Abdurrahman Wahid berusaha menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan antara satu dan lainnya, melainkan berusaha mempertemukan sehingga tidak ada pertentangan di antara keduanya.[106] Pribumisasi Islam adalah langkah cerdas yang terinspirasi oleh strategi dakwah Walisongo sekitar abad ke-15 dan ke-16, khususnya di Pulau Jawa.[107] Dalam menyebarkan ajaran Islam di mana pada masanya tradisi dan budaya yang ada ditengarai banyak bertentangan dengan Islam Walisongo menggunakan pendekatan sufistik. Pendekatan ini dikenal sangat toleran terhadap tradisi lokal dan bahkan berusaha memasukkan nilai-nilainya dalam Islam yang khas keindonesiaan, bukan kearab-araban. Saah satu conthnya adalah Sunan Bonang yang berhasil mengubah gamelan Jawa yang pada awal perkembangan Islam di Jawa

[105]Amin Haedari, dkk, Masa Depan Pesantren: Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplesitas Global (Cet. I; Jakarta, 2005), hlm. 224.

[106]Abdurrahman Wahid, Pergulatan Negara, Agama., hlm. 111.

[107]Amin Haedari , dkk, Masa Depan, hlm. 225.

sangat kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan (*mahabbah*) pada kehidupan ukhrawi.[108]

Pada apa yang dilakukan oleh walisongo dan para penyebar Islam awal terdapat sebuah kenyataan munculnya berbagai bentuk, adat dan sajian tradisional dengan mempertahankan hakikat keaslian di hadapan tantangan modernitas,[109] tanpa mengubah sifat nilai-nilai yang terkandung dalam adat dan tradisi tersebut. Namun belakangan ini banyak ditemukan umat Islam di Indonesia yang menggunakan identitas Arab untuk mengukuhkan identitasnya sebagai Muslim, seolah-olah Islam adalah Arab dan orang Arab adalah guru Muslim. Untuk menjadi seorang Muslim harus menggunakan identitas atau campuran Arab seperti orang Arab, mulai dari cara berbicara orang Arab, berjenggot dan lebat, mengenakan gaun, menutup wajah hingga cara makan orang Arab sebagai model 'Islam. . Jika model Islam ini diikuti, maka yang akan terjadi adalah Arabisasi, Arabisasi dunia. [110]

Upaya Arabisasi sangat merugikan perkembangan Islam. Jika Islam di-Arabkan, ini tentu saja berarti bahwa Islam bersifat lokal, temporal, dan politis. Jika Islam bersifat lokal, temporal dan politis, tentu bertentangan dengan misi utama Islam itu sendiri yaitu rahmatan lil 'alamin..[111] Ide pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid sebenarnya merupakan upaya untuk memahami Islam dalam konteksnya. Sejak awal, Abdurrahman Wahid tidak menggunakan Islam sebagai pengganti, tetapi berusaha agar ajaran agama terserap oleh budaya lokal dalam setting lokalnya. Bagi Abdurrahman Wahid, manusia tidak bisa beragama tanpa budaya. Kebudayaan merupakan ciptaan manusia yang dapat menjadi wujud ekspresi keagamaan. Tapi, tentu saja, agama bukanlah budaya. Diantara keduanya terdapat tumpang tindih dan saling melengkapi, namun tetap ada perbedaan. [112] Oleh karena itu, memadukan nilai-nilai Islam dan budaya budaya di Indonesia bukanlah usaha yang sulit dan

[108]Amin Haedar, Masa Depan, hlm. 107

[109]Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Cet. II; Jakarta: The Wahid Institute, 2006) hlm. 262.

[110]Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita, hlm. 262.

111Abdurrahman Wahid, Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (Depok: Desantara, 2001), hlm. 32.

[112]Abdurrahman Wahid, Pribumisasi Islam, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Shaleh (Ed), Islam Indonesia Menatap Masa Depan (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 81.

sia-sia. Abdurrahman Wahid melihat agama dan budaya sebagai dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Agama diturunkan dari wahyu, sehingga cenderung permanen, sedangkan kebudayaan adalah ciptaan manusia, sehingga perkembangannya mengikuti waktu dan cenderung berubah. Perbedaan ini tidak menutup kemungkinan untuk mengekspresikan kehidupan beragama dalam bentuk budaya. Karena itu, penggabungan nilai-nilai keIslaman dan kultur budaya di Indonesia bukanlah sesuatu yang sulit dan upaya yang sia-sia. Abdurrahman Wahid berpandangan bahwa, agama dan budaya bagaikan dusa sisi mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Agama bersumberkan wahyu yang bersifat normatif sehingga cenderung menjadi permanen, sedangkan budaya merupakan ciptaan manusia sehingga perkembangannya mengikuti zaman dan cenderung untuk selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.[113]

Abdurrahman Wahid tidak bermaksud mengubah hakikat ajaran Islam yang menyangkut inti teologi akidah dan ritual resmi, melainkan hanya mengubah ekspresi kehidupan beragama Islam. Ini adalah sesuatu yang banyak orang salah paham. Islam harus tetap Islam dimanapun ia berada. Namun bukan berarti segala sesuatu harus disamakan dengan penampilan. Di sini, menurut Abdurrahman Wahid, harus ada titik temu antara Islam dan budaya.[114] Lebih lanjut Abdurrahman Wahid menyatakan: Tumpang tindih antara agama dan budaya akan terjadi terus-menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang. Kekayaan variasi budaya memungkinkan adanya persambungan antar berbagai kelompok atas dasar persamaan. Upaya rekonsiliasi antara budaya dan agama bukan karena kekhawatiran terjadinya ketegangan antara keduanya, sebab kalau manusia dibiarkan pada fitrah rasionalnya, ketegangan seperti itu akan reda dengan sendirinya. Sebagai contoh redanya semangat Ulama dalam mempersoalakan rambut gondrong.[115]

Pribumisasi Islam adalah suatu keharusan, bukan ketergantungan pada Islam oleh budaya lokal. Dalam esensi Islam harus dipertahankan esensi

[113] Abdurrahman Wahid, Pergulatan Negara..., hlm. 117.
[114] Tim INCReS, Beyond the Symbols, hlm. 44.
[115] Abdurrahman Wahid, Pergulatan Agama...., hlm. 118

Islam. Oleh karena itu, pahami, pertimbangkan kebutuhan lokal dengan merumuskan hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri, tanpa meninggalkan standar untuk kebaikan budaya, tetapi menjaga standar ini sesuai dengan kebutuhan budaya dengan memanfaatkan peluang yang ditawarkan oleh perbedaan pemahaman teks, sekaligus berperan untuk ushul fiqh dan qawa'id alfiqh. Di sini, pengungkapan pandangan Abdurrahman Wahid harus dipahami dengan mempertimbangkan faktor kontekstual, termasuk persepsi hukum dan rasa keadilan. Sebagai sebuah gagasan baru, konsep Indianisasi Islam Abdurrahman Wahid memicu kontroversi di kalangan umat Islam di Indonesia, bahkan banyak tokoh PBB yang mempertanyakannya. Idenya yang paling kontroversial dan sering diperdebatkan adalah salam. Dalam keterangannya, ia menyamakan kalimat assalamu'alaikum dengan ahlan wa sahlan atau shabahul kiar yang bisa diganti dengan "halo" atau "apa kabar". Sambutan ini, menurut Abdurrahman Wahid, mengandung dua ekspresi, di satu sisi sebagai representasi budaya adat dan di sisi lain sebagai representasi ajaran agama resmi. Proses identifikasi ini menunjukkan dengan sangat jelas bahwa bentuk ekspresi normatif atau formal dan bentuk budaya belum tentu cocok. Misalnya dalam shalat, kata assalamu'alaikum tidak bisa diganti karena merupakan bentuk normatif, tetapi wacana budaya bisa. Misalnya sapaan atau sapaan. Namun, pernyataan ini membuat marah umat Islam di Indonesia, termasuk komunitas NU sendiri. Pernyataan kontroversial ini membuat sebanyak 200 kyai berkumpul di Pondok Pesantren Darul Tauhid untuk mengujinya.

Dalil-dalil yang digunakan oleh Abdurrahman Wahid untuk mempertahankan gagasan pembatalan ini adalah sebagai berikut: a. Alasan historisnya adalah ketidakpedulian terhadap Islam merupakan bagian dari sejarah Islam, baik di negara asalnya maupun di negara lain, termasuk Indonesia. NS. Proses lokalisasi Islam erat kaitannya dengan fiqh dan adat. Di antara kaidah-kaidah fiqh dikenal, misalnya al'adah muhakkamah (adat menjadi hukum). Menemukan titik temu antara agama dan tradisi atau budaya lokal juga mendapat tanggapan dari Frans Magnis Suseno yang menyatakan: ide mempertemukan agama dan tradisi lokal harus dinilai dari sudut Islam secara teologis, dimana saya

tentu tidak bisa masuk. Tetapi dalam pandangan saya, sebuah agama yang berasal dari Allah tidak pernah identik dengan sebuah budaya; agama itu universal. Andaikata Islam untuk orang Arab, tentu budaya lain tidak cocok. Tetapi dalam pandangan Islam sendiri, Islam tidak hanya untuk orang-orang Arab dan kenyataannya barangkali 70% orang Islam sedunia bukan orang Arab. Dengan demikian, dalam pandangan saya, Islam itu sebetulnya sebagaimana yang dikehendaki Allah dan utusan-Nya Nabi Muhammad sangat pragmatis dan tentu tidak sempit. Agama Islam seharusnya tidak perlu membuat orang meninggalkan budayanya sendiri. Kalau budaya penyembahan berhala, tentu harus ditinggalkan. Tetapi, yang dimaksud Abdurrahman Wahid barangkali: kalau orang Arab menjadi Islam, dia tetap orang Arab; kalau orang Persia, ya tetap orang persia, begitupun orang Melayu dan orang Jawa.[116]

Gagasan Abdurrahman Wahid terkait pernyataan kontroversinya ini sebenarnya ingin memperlihatkan bahwa Islam sebagai sebuah agama yang apresiatif terhadap konteks lokal dengan tetap menjaga realitas kebudayaan. Abdurrahman Wahid dengan tegas menolak satu Islam dalam ekspresi kebudaayaan, seperti simbol atau identitas kebudayaan Arab. Penyeragaman yang terjadi bukan hanya akan mematikan kreativitas kebudayaan umat, tetapi juga membuat Islam teralienasi dari arus utama kebudayaan nasional. Bahaya dari proses arabisasi adalah tercerabutnya akar budaya.. Terlihat bahwa Abdurrahman Wahid ingin mencoba melepaskan paket ajaran Islam yang sampai ke Indonesia dari unsur lokal Arab, untuk kemudian diganti dengan unsur lokal Indonesia. Artinya, Abdurrahman Wahid membedakan Islam dan Indonesia sebagai dua entitas yang independen dan mandiri: Masyarakat Adat Indonesia terdiri dari komunitas yang berbeda dengan unsur budaya lokal yang kaya dan indah. Untuk memungkinkan. Sedangkan ciri khas Islam adalah bahasa Arab dengan banyak budaya yang melekat padanya. Artinya Islam di Indonesia bukanlah Islam yang bercorak Arab sepenuhnya, melainkan Islam berwatak Indonesia, jenis Islam yang terintegrasi secara unik ke dalam budaya Indonesia. Dalam arti, bukan untuk memformalkan Islam secara simbolis dengan syariat Islam, tetapi untuk menghormati budaya lokal.

[116]Tim INCReS, Beyond the Symbols, hlm. 113.

BAB IV
PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas bisa ditarik beberapa kesimpulan

1. Teologi Islam sesungguhnya merupakan konstruksi keilmuan yang berusaha untuk merepons persoalan yang berkembang pada masanya. Lebih-lebih berkaitan dengan kebradaan manusia di hadapan Tuahn. Apakah manusia adalah pribadi yang otonom yang mempunyai kebebasan untuk menentukan dirinya sendiri ataukah sebaliknya, manusia adalah pribadi yang ditentukan sepenuhnya oleh Tuhan. Apakah kebaikan dan keburukan bisa diketahui melalui akal bebas manusia ataukah sebaliknya, ditentukan oleh wahyu Tuhan. Apakah ketika seorang muslim melakukan doa besar maka secara otomatis dia menjadi kafir ataukah tetap sebagai muslim. Persoalan-persoalan ini coba dijawab oleh teologi Islam pada waktu itu. Hanya saja, seiring dengan perkembangan waktu yang terus bergulir, persoalan-persoalan seperti ini sudah bukan lagi menjadi persoalan pokok. Manusia lebih dihadapkan pada persoalan kehidupan nyata kemanusiaan. Akibatnya teologi yang dirumuskan pada masa lalu tersebut tidak cukup memadai untuk kebutuhan zaman kini. Para teolog dituntut untuk memberikan rumusan baru sebagai respons persoalan-persoalan kemanusiaan mutakhir. Pada akhirnya para teolog tersebut mengusulkan sebuah pemahaman baru yang merekonstruksi teologi yang telah ada yang lebih berdimensi kemanusiaan yang diderivasi dari sumber otoritataif Islam dan karakteristik ketuhanan, agar bisa menyelesaikan problem aktual-eksistensial manusia.

2. Ada demikian banyak ragam pemikiran teologi Islam modern, baik bercorak pemurnian maupun pemutakhiran. Secara keseluruhannya dimaksudkan sebagai sebuah rekonstruksi yang dilakukan oleh para teolog. Upaya ini dilakukan melalui proses reinterpretasi terhadap berbagai terma dalam teologi namun dengan menggunakan pendekatan-pendekatan yang beragam yang merupakan perpaduan dari khazanah keilmuan Islam klasik maupun berasal dari Barat. Beberapa terma yang menjadi konsep kunci dalam teologi yang mendapatkan sentuhan reinterpretasi misalnya *iman, kufr, tauhid, syirik, sifat-sifat Allah, taqdir,* dan sebagainya. Konsep-konsep ini secara sebagan besar dimaknai secara kemanusiaan sehingga diharpakn menjadi lebih akrab dengan kehidupan nyata. Teologi Islam menjadi sebuah ilmu yang benar-benar mempunyai daya dorong fungsional untuk manusia.

B. Saran-saran

Dengan hadirnya berbagai ragam pemikiran teologi Islam sebagai hasil dialog dengan problematika kehidupan, ada beberapa hal yang layak diperhatikan:

1. Apa yang dilakukan oleh para pemikir teologi Islam modern merupakan Langkah cerdas untuk mendekatkan teologi dengan problem nyata kehidupan manusia dalam rangka merespon persoalan aktual eksistensial. Sebagai sebuahterobosan awal yang berusaha mendobrak kebekuan, kekurangan pasti ada. Karena itu, perlu ditindak lanjuti oleh teolog sesudahnya untuk mencapai penyempurnaan konseptual dengan harapan dapat memberikan kontribusi dan warna baru teologis klasik

2. Secara akademis, pemikiran-pemikiran teologis baru perlu mendapatkan ruang diskusi yang lebih serius. Humanisasi teologi sebagai strategi untuk memberikan tekanan supaya tidak melangit perlu mendapat perhatian yang sungguh-sungguh. Ini, mungkin bisa memasukkan ke dalam kurikulum teologi. Bukan berarti kurikulum yang ada saat sekarang dihapuskan sema sekali, melainkan memberikan porsi yang sama besar dengan bentuk teologi yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah,* Kairo: Idarah al-Muniriyyah, tth.

--------, *Ushul Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, Kairo: Dār al-`Ulūm, tt.

Abbas, Nukman *Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan* (Jakarta; Penerbit Erlangga, 2006.

Abdullah, M. Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas,* Yogyakarata: Pustaka Pelajar, 1996.

Abduh, Muhammad.,. *Risalah Tauhid*, Cet. IX, Terj. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Al-Adawiy, Ibrahim Ahmad, *Rasyid Ridha al-Imam al-Mujahid* , Mesir: al Muassasah al Misriyyah al-Ammah, t.th.

Ahmed, Akbar S.. *Postmodernisme and Islam: Predicament and Promise* (terj. M. Sirozi, BAndung: Mizan, 1992.

Ali, Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Djambatan, 1995.

--------, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, Jakarta: Rajawali Perss. 1987.

Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.

Amin, Nasihun, *Paradigma Teologi Politik Sunni Melacak Abu al-Hasan al-Asy'ari sebagai Pemikir Politik Islam* , Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Amin, M. Masyhur, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam, Yo*gyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.

Anwar, M. Syafi'i dan Munawar-Rahman, "Nurcholish Madjid Menjawab: Menatap Islam Masa Depan", dalam *Ulumul Qur'an*, No.1. vol.V. 1994

Arkoun,Muhammad, *Nalar Islam dan Malar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

-------, *Tarikhiyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami*, Bairut: Markaz al-Inma al-Qoumi, 1988.

Ali, Asghar , *Islam and Liberation Theology,* New Delhi: Sterling Publisher,s Pvt. Ltd, 1990.

--------, *Islam dan Pembebasan,* terj. Hairus Salim Yogyakarta:LkiS, 1993.

--------, , *Islam and Liberation Theology,* New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1990.

--------, "Islam-the Ultimate Vision" dalam *al-Mushir*. No. 36, 1994, hlm. 117

--------, "On Developing Liberation Theology" dalam *Islam and the Modern Age* No. 13, 1982, hlm. 118.

Asmuni, HM. Yusran, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembahatuan dalam Islam*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996.

Atali, Jacques, *Milenium. Winners and Losers in the Coming World Order.* terj. Emmy Noor Hariati , Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme* Jakarta: Paradigma, 1996.

--------, Azra, Azyumardi dkk, *Ensiklopedi Islam,* Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, vol. 1, 2002.

Barton, Greg, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia*, trans. Nanang Tahqiq, Jakarta: Paramadina, 1999.

Baali, Fuad dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Style; A Social Perspective*, Boston: G.K. Hall and Co., 1981.

Al-Bagdadi,`Abd al Qahir bin Thahir bin Muhammad, *al-Farq bain al-Firaq,* Kairo: Maktabah Muhammad `Ali Subaih wa Auladuhu, tt..

Baihaqi, Imam, *Kontroversi Aswaja Aula Perdebatan dan Reinterpretasi,* Yogyakarta: LKiS, 2000.

Al-Buraey, Muhammad A, *Administrative Development: an Islamic Persepective* terj. M. Nashir Budiman. , Jakarta: Rajawali, 1986.

Budiman, Arief, "Dimensi Sosial Ekonomi Konflik" dalam Th. Sumartana, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian/Interfidei, tth.

Doniach, N.S., *The Oxford English and Arabic Dictionary of Current Usage,* Oxford: The Clarendon Press, 1987.

Donohue, John J., DAN John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan; Ensiklopedi Masalah-Masalah,* cet. V, Terj. Jakarta: Raja Grafindo, 1995.

Edward, Paul (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy* , New York: Macmillan Publishing, vol 3-4, 1967.

Esposito, John L. (Ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World* , New York –Oxford: Oxford University Press,Vol.1- 4, 1995

--------, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, Bandung: Mizan, 1996.

--------, *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York : Columbia University Press, 1983.

Farida, Umma, "Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi tentang Tauhid, Sains, dan Seni" dalam *Fikrah*, Vol.2, No.2, Desember, STAIN Kudus, 2014.

Mansour Fakih, "Teologi yang Membebaskan Kritik terhadap Developmentalisme" dalam *Ulumul Quran* no. 3, vol. VI, th. 1995.

Fukuyama,Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (*London*:* Hamish Hamilton, 1995.

Gazalba, Sidi, *Modernisasi Dalam Persoalan, bagaimana sikap Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985.

Gellner, Ernest, *Postmodernism: Reason and Religion*, London : 1992.

Gruneboum, G.E. Von , *Classical Islam A History 600 A.D. –1258 A.L*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.

--------, , *Medieval Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1956

Hanafi, Hassan, *min al-Aqidah ila al-Tsawrah: al-Muqaddimah al-Nazhariyah,* Kairo: Maktabah Madbuli,.t.th.

--------, *From Faith to Revolution,* Cordoba, Spain, 1985.

Hasyim**,**Umar., *Apakah Anda Termasuk Golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamah* , Surabaya: Bina Ilmu, 1986

Hartshorne, Charles dan William Reese, *Philosophers Speak of God*, (Chicago-London : The University of Chicago Press, 1976.

Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat*, Yogyakarta: kanisius, 1983.

Hastings, James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* New York: Charlers Scribner`s Sons, vol. 12. tth.

Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy,* New York: Oxford University Press, 1995.

Hourani, George F, . Ethical, Presupposion Of The Quran" dalam *The Muslm Word***,** Vol. LXX No. 2 April 1980.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age* . London: Oxford University Press, 1962.

Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

--------, *Metafisika Persia: Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, terj. Joebaar Ayoeb, Bandung: Mizan, 1995.

Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam,* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Jamilah, Mariam, *Para Mujahid Agung*, Bandung: Mizan, 1964.

Jabali, Fu'ad *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignment,* Canada: Institute of Islamic Studies University Montreal, 1990.

Al-Jabbar, al-Qadhi ʻAbd, *S yarh Ushul al-Khamsah*, KAiro: Maktabqah Wahbah, 1965.

Al-Jabiri, M. `Abid, *Bunyat al-`Aql al-`Arabī,* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1993.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution* di bawah judul "Introduction: A Role for History" dan "The Priority of Paradigms". Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam,* Bandung : Mizan, 1991

--------, . *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta : Benteng Budaya, 2001.

Lubis, A. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh Suatu Studi Perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* , Jakarta: Paramadina, 1992.

--------, Islam, Kemoderanan dan Keindonesiaan, Bandung: Mizan, 1988.

--------, *Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Jakarta: Paramadina, 1995.

--------, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996

Ibn Manzhur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukrim, *Lisan al-ʻArab,* Beirut: Dar al-Shadir, Jilid 3, 1992.

Madkour, I. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, cet.I. Jakarta : Bumi Aksara, 995).

Macdonald, Duncan B, . *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitusional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Mc. Guire**,** Meredith B. , *Religion: The Social Context* (California: Wadsworth Publishing Company, 1981.

McCarthy, Richard J. *The Theology of al-Ash'ari,* Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Moleong, L.J. *Metodelogi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.

Munawar-Rachman, Budhy (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Jakarta: Paramadina, 1994.

--------, Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam Indonesia", dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. VI, 1995.

Munawwir,Warson, *Kamus Arab Indonesia al-Munawwir,* tanpa kota: tanpa pnerbit, tanpa tahun.

Nasution. Harun. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.

--------, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI-Press,1987.

--------, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. V. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

--------, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jakarta, Universitas Indonesia, 1974.

Nata, Abuddin *Metodologi Studi Islam ,* Jakarta: Rajawali Press, 2011.

Al-Nasysyar, `Ali Sami dan `Ammar Jam`i al-Thalibi*, `Aqaid al-Salaf,* Iskandariyah: al-Ma`arif, 1971.

Nawawi, R.S. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, cet. I. Jakarta: Paramadina, 2002.

Al-Naisaburi, Abu `Abd Allah al-Hakim *al-Mustadrak `ala al-Shahihain,* jilid 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.

Qardawi, Yusuf, *al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Madrasah Hasan al-Banna*, terj. Bustami Abdul Ghani,Jakarta: Bulan Bintang.

Radiana, Aan dan Abdul Munir Almarhum, "Analisa Linguistik dalam al-Qur'an", dalam *al-Hikmah,* No. 17 Vol. VII tahun 1996.

Rais, M. Amin, *Cakrawala Islam (antara Cita dan Fakta)* Bandung: Mizan, 1991.

Rahman,Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press,, 1993.

Rasjidi, H.M., *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi,* Jakarta : Bulan Bintang, 1972.

Ridha, Rasyid, *al -Wahyu al-Muhammadi,* Mesir: Maktabah al-Qahirah, 1960

----------, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al- Manar*. Jakarta: Erlangga, 2006.

Rusli, Ris'an, *Pemikiran Teologi Islam Modern*, , Depok: Prenadamedia Group, 2018.

Rahnema ,Ali , *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung: Mirza, 1999.

Rahmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, 1986.

Sani, Abdul, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*, PT. Raja Grafindo Persada Jakarta, 1995.

Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal (*Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Sardar, Ziauddin dan Merryl W. Davies , *Wajah-wajah Islam,* Bandung: Mizan, 1992.

Sharif, M.M. *History of Islamic Philosophy,* Germany: Otto Harrasowitz Weisbaden, 1963.

Shihab Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Jakarta Pustaka Hidayah. 1994.

Shubhi, Ahmad Mahmud, *fi `Ilm al-Kalam,* Kairo: Dar al-Kutub al-Jami`ah, 1969

Slamet Sutrisno (ed), Tugas Filsafat Dalam Perkembangan Budaya, Yogyakarta: Lebirti 1986

Sunardi, St., "Dialog: Cara Baru Beragama" dalam Th. Sumartana, *Dialog Kritik dan Identitas Agama,* Yogyakarta: Dian/ Interfidei, tt.

Vallely, Paul, dan Ian Linden. "Doing Battle with Globalisation: Are We Masters or Servants?" dalam *The Tablet,* 9 Agustus, 1997.

----------, "Doing Battle with Globalisation: The Tide can be Tamed" dalam *The Tablet,* 9 Agustus, 1997

Watt, W . Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

--------, , *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.

--------, , *Studi Islam Klasik Wacana Kritik Sejarah,* terj. Sukoyo dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Wolfson, Harry Austin, *The Philosophy of Kalam,* England: Harvard University Press, 1976.

Zahrah, Muhammad Ahmad Abu, *al-Madzahib al-Islamiyyah,* Kairo: al-Maktabah al-Adab, tt.

TENTANG PENULIS

Nasihun Amin, dilahirkan di Jepara pada 1 Juli 1968. Pendidikan dasar dan menengahnya, baik umum maupun agama, diselesaikan di Jepara dari SD Al-Islam Jepara merangkap Madrasah Diniyah Ula, SMPN I Jepara merangkap Madrasah Diniyah Wustha dan SMAN Jepara jurusan A1 (Fisik) merangkap *ngaji* di beberapa kyai. Jenjang S1 diselesaikan di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, sedangkan S2 dan S3 diselesaikan di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Sehari-hari bertugas sebagai dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang dan aktif di berbagai kegiatan kemasyarakatan. Beberapa buku yang telah ditulisnya adalah *Mengeja Tradisi Merajut Masa Depan, Walisongo ataukah Walisana? Tafsir Baru terhadap Sejarah Walisongo, Dari Teologi menuju Teoantropologi, Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam, Paradigma Teologi Politik Sunni, Melacak Abu al-Hasan al-Asyari sebagai Pemikir Politik Islam, Teologi Islam Transformnatif*. Sebagai direktur (2006-2009) Lembaga Pengembangan Keagamaan dan Kemasyarakatan (LPK2) bersama dengan rekan-rekannya ikut mengasuh rubrik Tasawuf Interaktif di harian Suara Merdeka.

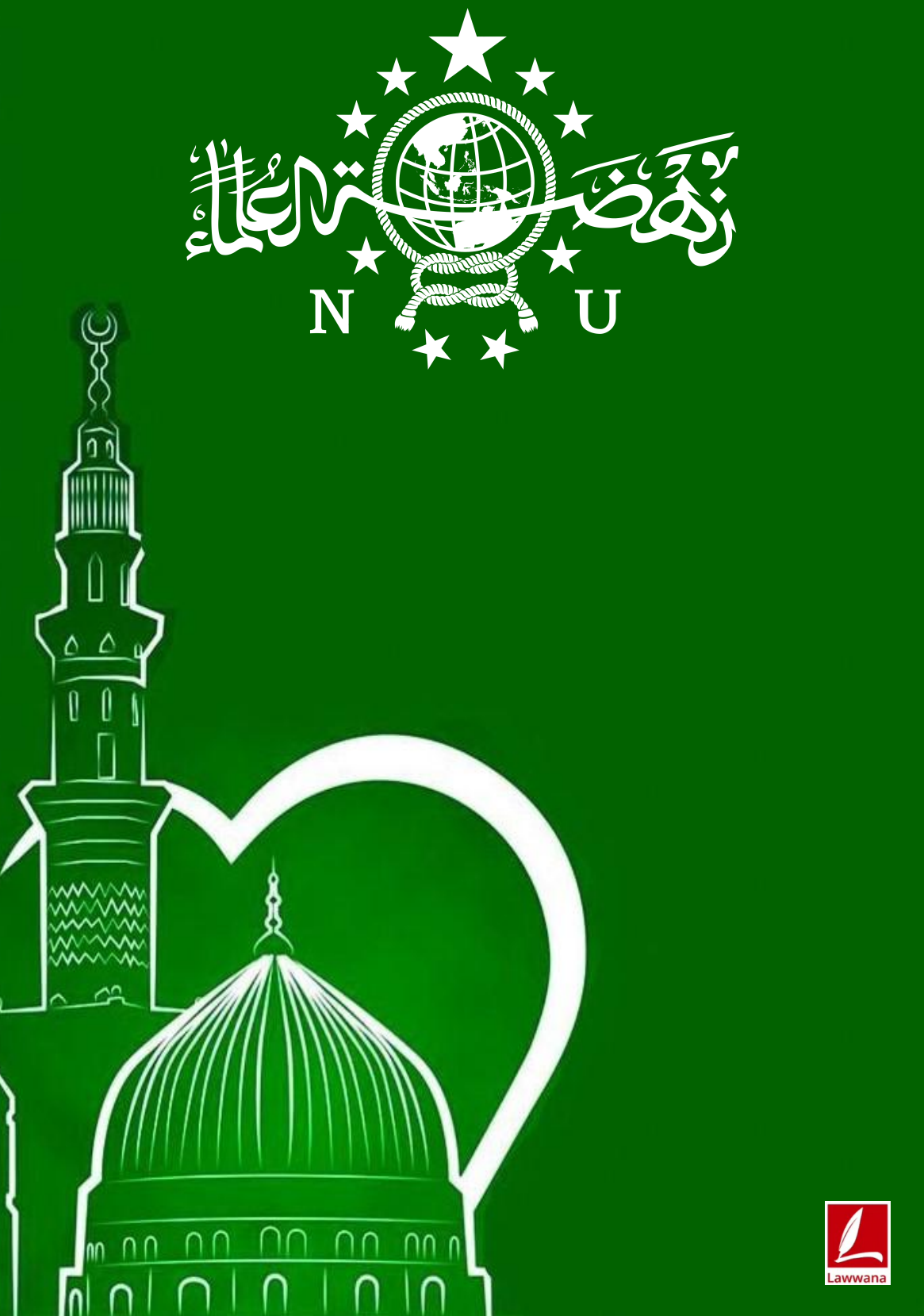
Sebagai seorang dosen, penulis juga mengikuti berbagai pelatihan. Di antaranya pernah mengikuti Pelatihan Fungsional Tenaga Peneliti di DEPAG RI selama 2 bulan dan Training Social Work kerjasama IAIN Walisongo dengan McGill University, Canada. Mengikuti kursus *Higher Education Management* di University Teknologi Malaysia dan di University of Queensland, Australia.

Bersama istri tercinta, Nurul Rosyidah, dan kedua anaknya, Roudya Farha Perennia dan Isyna Aziza Mufida, penulis menempati rumah mungil di kawasan perbukitan Ngaliyan Semarang, tepatnya Perum Griya Lestari A3-4A Ngaliyan.

Untuk kepentingan korespondensi penulis bisa dihubungi di aminasihun68@gmail.com dan nasihun_amin@walisongo.ac.id

الإدارة العالية الجمعية
N U
النهضة العلمية
١٣٤٤
1926

WALISONGO



Lawwana